GT

ŒUVRES ANTHUMES

TOME 3

EXPOSES, CONFERENCES, MEMOIRES

TABLE DES MATIERES

Complexe d'Oedipe féminin

Trois leçons

1994

- 1 -

" When fathers say 'my child',

' Tis easier to conceive the universe

And life's transitions down the steps of law. "

Elizabeth Barrett Browning

Complexe d'Oedipe féminin

Trois leçons

1994

Je voudrais vous esquisser le problème du complexe d'Oedipe féminin.

On commence généralement par le complexe du garçon et moi-même j'ai longtemps commencé comme cela parce que je ne savais comment m'y prendre autrement. Alors, à force d'user les choses, j'ai réussi à les prendre différemment et je voudrais essayer de vous les faire entendre comme je les entends; c'est une méthode et vous trouveriez d'autres choses ailleurs...

En fait Dora nous a menés, exactement à pied d'oeuvre, au problème fondamental de l'Oedipe féminin à savoir que l'amour de la mère, ou la première relation affective ou la première relation d'objet comme on dit chez nous, c'est cela qui est fondateur des relations affectives ultérieures de la petite fille. Seulement, si on dit les choses comme ça, on se trouve devant un problème, c'est qu'on se demande comment la petite fille va pouvoir sortir de cet état qu'on pourrait sommairement qualifier "d'homosexuel" au sens où il s'agit du même sexe entre la mère et elle. Il est évident que dans ces conditions on ne voit pas comment une transition vers les hommes, si tant est qu'elle doive se faire - car après tout pourquoi se ferait-elle - pourrait se faire ? Voilà notre problème posé. On est devant un vrai problème et c'est le même que celui de la petite fille : comment diable transformer tout cela. Alors, on va faire ce qu'on peut pour voir si on trouve un schéma de raisonnement pour comprendre ce qui se passe chez une petite fille et par conséquent chez une femme, car bien sûr on reste une femme toute sa vie, mais à certains égards aussi une petite fille en ce sens que les problèmes de l'enfance se répètent sans cesse.

C'est quelque chose qu'on n'a pas le temps de développer mais c'est l'aspect terrifiant de la réalité humaine, c'est que la répétition, il n'y a que cela de vrai, nous y sommes constamment confrontés. La notion de répétition on ne va pas y toucher, d'ailleurs je ne sais pas très bien comment la centrer, comme vous le savez, il existe un texte de Freud sur le sujet qui s'appelle "Au-delà du principe de plaisir". C'est un texte qu'on pourrait étudier ici mais à condition d'avoir plus de temps. "Au-delà du principe de plaisir" est un texte bizarre. Si vous le lisez, ça va vous paraître plutôt bizarre et discutable, je vous préviens tout de suite... Autant vous dire que ce n'est pas un texte facile. En fait, je vous dirais même qu'avant d'entrer directement dans ce texte, il faudrait que vous ayez un peu plus de technique freudienne si je puis m'exprimer ainsi, mais pour les courageux(ses) il serait bien de vous initier en lisant le cas de "L'homme aux rats". Dans "L'homme aux rats" ce dont il s'agit c'est

d'un cas de névrose obsessionnelle, ça tombe bien on n'en a pas parlé. Si vous avez envie d'avoir une idée de ce que c'est la répétition dans le fonctionnement de la névrose, vous prenez le cas de "L'homme aux rats" et vous voyez à quoi ça ressemble. A ce moment là, vous pourrez entrer dans "l'Au-delà du principe de plaisir". C'est un chemin que je vous propose, celui que je considère comme le plus logique pour aborder la chose.

La répétition, on n'en dira rien; mais enfin il est certain que c'est le problème majeur du fonctionnement de l'être humain. On n'en est pas là, on en est à essayer de comprendre quelque chose à la constitution sexuelle au sens où, la sexualité n'étant pas acquise par nature, ni par culture, ni par éducation alors elle l'est certainement par quelque chose d'autre, qu'on ne sait pas bien comment nommer, mais qu'on a baptisé avec des concepts à nous: le libidinal, l'inconscient, et puis on s'est donné un certain nombre d'appareils techniques comme la pulsion pour essayer d'y comprendre quelque chose.

Cependant nous allons essayer de nous donner un schéma de compréhension du complexe d'Oedipe féminin. Ca peut être rigolo, ça va nous changer du garçon. Mais on va tenter le pari qui consiste à parler de la fillette et voir ce qu'on peut en dire. Les textes: je suis bien en peine de vous en indiquer, Dieu merci il y en a quelques-uns. Parmi les ouvrages récents, vous avez le livre de Françoise Dolto qui s'appelle "La sexualité féminine".

Evidemment depuis ces vingt dernières années il y a beaucoup de choses qui ont été écrites sur ce sujet passionnant puisque Dieu merci, il y a des choses qui changent dans l'histoire humaine : à savoir, par exemple, l'invention de la pilule qui est quand même un événement fondamental dans l'histoire humaine. Je ne sais pas si vous avez remarqué - enfin vous ne vous en rendez pas bien compte - mais pour les gens de ma génération qui se situent à la jointure c'est un changement tout à fait fondamental. Tout cela sont des acquis très récents et comme vous le savez très fragiles. La pilule date, a été inventée en 1964. Le droit pour les femmes à tout simplement gérer leur corps et à en décider... Vous vous rendez compte qu'en 1972 on faisait encore des procès pour avortement illégal en France ? Pour la plupart vous étiez encore toute petite ou tout petit... On sort de la préhistoire mes enfants, mais à peine; moi je suis né dans la pleine préhistoire. Etant donné quand même que les femmes représentent la moitié de l'humanité, il faudrait en tenir compte.

Quant à Freud, il écrit bien avant la préhistoire, on est encore Dieu sait où, à l'hominisation; comme disait un de mes amis

psychiatre à l'époque où on parlait d'humaniser les hôpitaux psychiatriques : "Il ne s'agit pas de les humaniser mais simplement de les hominiser". Freud écrit à une époque plutôt lointaine. Il se fait sur les femmes des idées curieuses mais qui ont ce mérite, d'abord d'être des idées sur les femmes, ce qui n'est pas si fréquent et vous avez vu que ces idées ne sont pas si inintéressantes puisque quand on parle d'hystérie, c'est pour l'essentiel de femmes dont on a parlé et déjà en parler ce n'est pas rien. Freud a élaboré sur les femmes des idées bizarres et tordues mais qui justement doivent tout leur intérêt au fait qu'elles sont bizarres et tordues. C'est ce que je vais essayer de vous faire passer. Elles sont intéressantes parce qu'elles nous déconnectent de l'idée de la sexualité : les hommes d'un côté, les femmes de l'autre. Et c'est le grand intérêt de la démarche bizarre de Freud.



Comment entrer dans le problème de l'Oedipe féminin. Les idées que je vais vous exposer, je ne suis pas sûr à cent pour cent qu'elles peuvent vous convenir ni qu'elles soient même exactes. Moi, que vais-je faire ? Autrement dit, pour que ce que je vais vous dire ne soit pas parole bénite, je voudrais vous expliquer ma manière de faire avec ce qu'elle a de particulier et certainement de limité. Mon problème est toujours un problème unique. En fait il y a deux problèmes mais ils sont étroitement reliés. Le problème c'est : comment fonctionne la sexualité humaine - ça j'espère que vous commencez à comprendre que c'est le plus intéressant - mais lié à cela il y a un autre problème : comment se fait-il que l'hystérie soit possible ? C'est à dire comment se fait-il que des femmes s'engagent, comme celles que nous avons vues, sur une voie de constitution sexuelle aussi bizarre; et parler de constitution sexuelle est même excessif puisqu'en vérité on a vu que cette constitution sexuelle paraît plutôt ratée. En tout cas, ça se fait au prix d'un ratage particulier qu'on appelle hystérie. Comment se fait-il que la constitution sexuelle humaine soit tellement fragile, tellement incertaine dans ses chemins qu'un ratage particulier comme l'hystérie paraisse comme une issue si fréquente, ou en tout cas si nécessaire quand on est une femme et que rate la constitution de sa sexualité. L'hystérie nous sert ici de détecteur de vérité sinon de mensonge et notre problème est de nous servir de l'hystérie pour comprendre, grâce à ses singularités, comment la sexualité humaine se constitue. Donc en fait c'est une seule et même chose sur ce point.

Deuxième point : il y a les femmes, si vous avez remarqué ça existe. Il y a aussi les hommes, ça existe aussi. C'est pas fait pareil, à toutes sortes d'égards et là on entre dans des sujets sur lesquels il

faut marcher vraiment comme sur des oeufs. Il serait très intéressant d'imaginer qu'on pourrait parler d'une "sexualité féminine" pour, en quelque sorte, généraliser ce qu'il serait possible de dire concernant les femmes. Beaucoup s'y sont attachés, beaucoup de femmes en particulier ; c'est un sujet qui serait passionnant. La féminité, si j'ose dire, ce n'est pas mon rayon pour toutes sortes de bonnes raisons et d'abord parce que je suis un homme. Qu'est-ce que je veux dire par là ? C'est que, même s'il y a des concepts, ces concepts n'entrent pas si facilement que cela dans la réalité; je ne suis pas forcément très bien placé pour vous parler de la féminité. Mon propos n'est pas de vous parler de la féminité en général, mais de vous parler de la manière dont une femme, avec certes sa féminité qui est ce qu'elle est - et c'est à elle d'en dire quelque chose - se constitue comme être sexué; ce qui est tout à fait différent. Donc, vous voyez que je reste prudent et limité dans mon travail ; je ne vais pas me lancer dans une grande discussion d'ensemble sur la féminité, ce n'est pas dans mes moyens et peut-être même vaut-il mieux savoir se l'interdire. Mon problème est d'accéder avec vous à cette question particulière, la voie de constitution de la sexuation, comme disent certains, de ces êtres que sont les femmes. Bien sûr cela nous intéresse aussi en tant qu'homme, car nous avons aussi nos petits problèmes. Comment nous constituons-nous comme homme, vu qu'après tout, nous avons aussi eu des mères ? Mais je raisonne sur les voies particulières de la constitution sexuée d'une femme. Donc il y a des choses qu'on considérera comme évidentes à savoir qu'une fille a une mère. Vous me direz si elle n'en a pas ? Si vous le permettez on ne va pas se lancer là dedans.

En psychanalyse comme on ne sait pas très bien ce qu'est l'autre personne - en tant que c'est une autre personne - on a pour habitude de la baptiser objet. C'est une curieuse manière de dire mais c'est comme ça. Je comprends que l'expression ne vous plaise pas tellement et vous sentez bien que cette expression qu'on trouve partout chez Freud ne nous convient guère. Donc ce que nous disons c'est que la petite fille a un objet d'amour parce que chez nous les objets ne sont pas comme des carafes sur la table, ce sont des objets d'amour ou de haine. Maintenant, si vous me demandez si l'amour et la haine sont la même chose, à 10 heures du matin, c'est trop tôt... Toujours est-il que nous dirons pour commencer à faire prendre la mayonnaise, que la petite fille a un objet d'amour qui est sa mère et c'est même le premier. Ceci, évidemment, nous oblige aussi à nous demander ce que veut dire "premier objet d'amour". En quoi l'est-il ? Là aussi il faut admettre des choses qui font partie du vécu c'est à dire que le premier objet d'amour est premier d'abord parce que c'est la première (la mère) qu'elle rencontre sur son

chemin - puisque c'est elle qui l'a faite en général, sauf quand il s'agit d'une mère porteuse... - Ensuite la mère est première en ceci qu'elle envahit tout le champ, la mère est là très au-delà de la notion d'objet. Et d'ailleurs chez Mélanie Klein on parle de la mère non pas en terme d'objet mais comme d'un contenant, on parle du corps de la mère chez Mélanie Klein. Finalement les enfants sont dans le corps de la mère ou du moins sont très intéressés par ce qui s'y passe. Ce qui est important pour nous c'est d'avoir un minimum de concepts, en l'occurrence, pour entrer dans le lard. Notre premier concept est que la fillette, comme le garçon a un premier objet d'amour : sa mère. Ca a le mérite d'être clair, pas tant que cela quand on y regarde de près.

Question :
" La petite fille est-elle une femme ou un être à part ? "

Réponse :
Les femmes n'aiment pas du tout qu'on parle d'elles comme de filles. Je suis très embarrassé pour vous répondre et là vous sentez bien qu'il y a un flou artistique. Il y a plein de flou artistique dans ce que je suis en train de vous raconter, mine de rien. Alors, ce n'est pas une femme mais en tant qu'elle est un être humain, elle est promise, que cela lui plaise ou pas, à avoir une constitution sexuée. C'est à dire que même si elle n'a pas cette constitution sexuée ou plus exactement, si elle n'est pas encore un être entré dans les chemins de la sexuation, elle est promise à cela. C'est une manière détournée de répondre à votre question, je reconnais que c'est un peu malhonnête et finalement ce que je vous dis c'est qu'il n'y a pas d'être humain qui puisse échapper au fait d'être un homme ou une femme.

La sexualité n'est pas à entendre dans le sens où il y a deux sexes et des trucs anatomiques. Mais homme ou femme, on n'y peut rien, les chemins de la sexualité sont nécessaires. Ils sont à ce point nécessaires que les psychotiques lorsqu'ils arrivent à l'adolescence, au moment où il faut y passer, ne le supportent pas, régressent et deviennent psychotiques car c'est tout à fait intolérable pour eux. Même chose pour les enfants psychotiques dont Margaret Mahler va vous dire que, s'ils le sont au sens strict du terme, lorsqu'ils sont confrontés, vers cinq sept ans, au complexe d'Oedipe, ils ne le supportent pas non plus et, alors qu'ils avaient eu jusque là un développement relativement normal, se mettent à régresser et deviennent psychotiques car cette confrontation leur est intolérable. Ce que je vous dis comme une sorte de postulat et en même temps

comme quelque chose de capital c'est que tous les êtres humains ont à se confronter à la constitution sexuée.

Pour la petite fille, il n'est pas nécessaire de faire la différence entre conscient et inconscient, le raisonnement que nous faisons porte sur les pulsions. On ne cherche pas à raisonner sur ce qui est conscient ou pas, finalement c'est secondaire, l'important est ce qui se passe quant aux pulsions. C'est la position de départ de Freud. Je ne vous ai pas parlé de la notion de pulsion ni même de sexualité infantile et je m'en excuse. Voyez les "Trois essais sur la théorie de la sexualité". L'hypothèse c'est que non seulement les petites filles ont des pulsions mais - exprimé un peu crûment - elles ne sont même que cela. Exactement comme les petits garçons dans la perspective analytique. Vous avez le droit de ne pas aimer, mais la position de départ est celle-là : l'être humain en tant qu'il est un être libidinal - ce qui ne veut pas dire que *tout* l'être humain le soit - et qu'il a donc nécessité de se confronter à la jouissance, dans cette mesure il est un être de pulsions et n'est littéralement rien d'autre chez Freud. Ce qui pose des tas de problèmes y compris théoriques. Les petites filles ont des pulsions et ne sont que cela ce qui, évidemment, transforme la conception qu'on peut se faire de l'être humain, au moins sur ce point. Donc la petite fille, même si elle n'est pas une femme et personne ne peut dire qu'elle le soit, a, bon gré mal gré, parce que c'est un être de pulsions, à devenir plus tard une femme. En somme, elle est prise dans un bain où nécessairement il faudra qu'elle le devienne c'est à dire que déjà dans les chemins de la réalité, est inscrit qu'elle devra devenir une femme plus tard.

Pour vous donner un exemple, si un père et une mère décident d'appeler tous leurs enfants Dominique, Joël(le), prénoms dont la caractéristique est l'ambiguïté sexuelle, vous devez vous dire déjà que les parents ont une petite idée bizarre dans la tête. Car appeler un enfant Dominique pour une raison précise, pourquoi pas ? Mais appeler tous les enfants de la fratrie avec des prénoms ayant cette caractéristique ambiguë montre quelque chose qui ne tourne pas rond. Qu'est-ce que cela veut dire pour nous ? Cela signifie que l'enfant qui débarque là dedans est déjà pris dans un certain discours concernant sa sexualité ; un discours selon lequel les êtres garçon ou fille doivent rester dans l'ambiguïté sexuée. Il y a un discours qui établit pour l'enfant qu'il sera homme, femme ou bien pris dans cette ambiguïté ou dans d'autres choses encore. Le discours des parents, le discours constituant pour l'enfant de ses chemins vers la sexualité, ce discours est déjà établi, l'enfant entre dedans et il faudra qu'il fasse avec. C'est un point de vue plus fruste mais c'est une manière de simplifier la réalité pour pouvoir raisonner avec. En somme, ce que je vous propose de penser, ce n'est pas qu'il y a des petites filles

puis des femmes et point final; je vous propose de penser que petite fille ou petit garçon, il y a, préexistant à la naissance de l'enfant, des parents qui parlent de lui ou d'elle, et l'enfant aura à se débattre avec ce qui est dit le concernant pour constituer son identité sexuée.

Nous avons vu à propos d'Elisabeth von R. dont on nous a dit qu'elle remplaçait le fils que son père regrettait de ne pas avoir eu, qu'il y a déjà un discours établi à savoir : "Je n'ai pas eu de fils alors ma fille deviendra son substitut" et finalement un chemin lui est tracé. Si vous prenez le livre de Marie Cardinal, "Les mots pour le dire", vous verrez que Marie Cardinal nous raconte autre chose à savoir qu'elle est censée remplacer une petite fille morte que sa mère a eue auparavant. En l'occurrence, c'est une fille donc il n'y a pas de problème, seulement comme par hasard la petite fille morte était une petite merveille ce qui veut dire que celle qui est là n'en est pas une. Donc dans notre schéma ultra-simplifié on essaie de raisonner en terme d'objet, ce qui est bien fruste par rapport à la réalité : *avoir un premier objet d'amour* . Est-ce que la réciproque est vraie, est-ce que pour la mère la fille est aussi le premier objet d'amour, pas forcément comme vous l'avez remarqué. D'abord parce qu'elle a eu sa propre mère, ensuite avec un peu de chance elle a fait cette enfant avec un homme, on rencontre d'ailleurs à cet égard des cas un peu bizarres. Vous voyez bien que poser cette formule dans un sens n'implique pas la réciproque. Que fait-on avec un objet d'amour ? Disons que, fondamentalement, on l'aime.

Question :
" Pour la mère, l'objet d'amour n'est-il pas le moyen de parvenir à quelque chose ? "

Réponse :
Le premier objet d'amour : 1) ça dure toujours
2) ça commence à l'enfance
3) ça continue après
4) ça change à un certain moment
C'est notre problème : comment ça change et pourquoi ça change ?

Autrement dit une relation n'annule pas une autre, ce n'est pas parce qu'on a eu un premier objet d'amour que ceux qui viennent après annulent l'existence de ceux qui sont avant. Il faut comprendre quelque chose de fondamental dans le fonctionnement humain c'est que le premier objet d'amour reste là toute sa vie et que les autres viennent pour ainsi dire s'empiler dessus et cela ne change rien au fait que ce qui précède existe et continue d'exister et de se répéter même s'il n'est plus là. C'est le gros problème de la répétition. C'est

le premier dans le temps et en plus ça dure tout le temps. Il y a intérêt à ce que les choses se soient à peu près bien passées à ce moment là parce qu'ensuite, ça va se répéter sur le même mode et il faut comprendre pourquoi ça se répète. Alors on a la métaphore de la fondation, on peut prendre les choses en ces termes pour l'instant. Effectivement si ces relations constituantes entre la fille et sa mère ne sont pas assez solides, ce qui est empilé dessus tient comme ça peut. Les relations à des objets d'amour ultérieurs risquent de ne pas être très solides.

Question :
" Et le père ? "

Réponse :
Le père, il faudra l'inventer. Vous avez remarqué que pour l'instant je n'ai pas parlé du père. Mon raisonnement est doublement mythologique. En général, il arrive qu'il faille au moins un spermatozoïde pour fabriquer un enfant. Il faut quand même un petit bout de père, pas beaucoup mais un peu. Vous vous rendez bien compte que mon raisonnement est mythologique et c'est délibéré parce que j'essaie de simplifier la réalité. Donc même en n'y comprenant rien, il doit y avoir du père dans l'affaire. Seulement dans ce raisonnement ultra-simplifié qui a ses mérites pour la compréhension du problème, on n'a pas mis le père dans le coup; il va venir... Laissez lui le temps d'arriver.

Question :
" Le père est-il l'un des objets d'amour ultérieurs ? "

Réponse :
Le problème est d'introduire le père dans le coup c'est à dire de comprendre en quoi la petite fille a besoin du père.

Il va falloir comprendre comment la petite fille va se servir de son père. Qu'est-ce que la petite fille fabrique avec le père. J'essaie de coincer le raisonnement au maximum pour voir où est l'os dans l'affaire. Il en faut bien un, même s'il n'est pas là où on croit, et c'est tout le charme de la chose. S'il n'y en a pas, il faut l'inventer. Il faut mettre en place du désir. Où et comment joue le désir. La sexualité humaine se constitue grâce au(x) chemin(s) du désir. C'est un élément fondamental du fonctionnement humain qui ne s'appelle pas les pulsions, mais le *désir*. Qu'est-ce que le désir, peut-on en donner un minimum de définition, c'est ce que je tente de faire. On a parlé d'amour, pas de désir. Ce n'est pas pareil, on rêverait que ça le soit...

Enfin, la petite fille aime sa mère, elle demande. Que demande-t-elle? Elle demande de l'amour. Aimer c'est demander de l'amour.

On ne comprend pas dans ces termes comment la fillette ait le moins du monde envie de quitter une situation apparemment si confortable. Il faut comprendre où sont les points fondamentaux qui l'obligent à la quitter. Est-ce l'interdiction de l'inceste ?Pourquoi pas? C'est certainement ce qui plane sur la situation. Pour l'espèce humaine l'inceste est interdit. Remarquez que j'ai dit "interdit", ce n'est pas inscrit dans la nature, la preuve c'est que ça existe. C'est interdit, c'est une loi, quelque chose qui précisément n'est pas inscrit dans la nature pas plus que le désir. Mais là, on n'a pas besoin de parler d'inceste, ce serait plus joli, comme Margaret Mahler, de parler de symbiose. Voilà dans cette schématisation ce que nous avons acquis. Effectivement, la situation est bloquée et on ne peut rien y changer. Il faut introduire un petit grain de sable pour que la situation dérape et qu'on en sorte.

Alors comme petit grain de sable, vous prenez le père, l'interdiction de l'inceste, le phallus si vous voulez, mais faites quelque chose. La bonne manière, en effet c'est de parler de l'autre, un autre qui parle du père, de l'interdiction de l'inceste. Ca vous est facile à dire, mais quand Freud a mis les pieds dans le plat, ce n'était pas facile et la preuve c'est qu'il n'en savait rien. Donc, j'essaie de suivre Freud, non parce que j'aime les antiquités, mais j'aime comprendre comment Freud tente de s'identifier à la petite fille pour voir comment, elle, de son point de vue, va se tirer d'affaire. Le bon point de vue, vous avez entièrement raison, c'est celui de l'autre et par conséquent de tout ce qui se passe dans l'autre c'est à dire tout ce paquet de choses qu'on a dégagées. La petite fille y est confrontée, certes, mais dans la mythologie de Freud, elle a affaire au fait qu'elle demande de l'amour à sa mère.

Alors Freud a eu l'idée et il faut introduire ici quelque chose de nouveau, que cette demande d'amour est par nature toujours insatisfaite. Pourquoi ? demander de l'amour c'est bien, mais plus on en demande plus on en a besoin et plus on en a besoin, plus on en demande. On arrive à ce carrefour de Freud où il y a une butée concernant la demande d'amour qui est que, quelqu'en soient les causes, cette demande échoue. Il n'y a pas de demande d'amour qui obtienne satisfaction. C'était le premier temps. Cette butée, ce point d'échec nécessaire de la demande d'amour, produit dans la constitution de la petite fille, un deuxième temps : la *frustration*. Vous remarquerez bien que je n'ai pas parlé de castration. Voilà le petit grain de sable que Freud essaie de repérer dans, la biographie de la petite fille. Cette demande d'amour adressée à la mère, pour des raisons multiples, aboutit nécessairement à une frustration. Ce n'est

pas forcément vrai puisqu'il m'est arrivé, par exemple, qu'on vienne me trouver en disant "Ma mère me satisfait pleinement.". Tant mieux pour elle ! Du moment qu'on nie à ce point que la demande d'amour est nécessairement vouée à l'échec, il va bien falloir que quelqu'un paie le prix. Au fond, une demande d'amour bute sur le fait que c'est une frustration car comme disait quelqu'un il n'y a pas très longtemps : " L'amour qu'il dure une semaine ou trente ans, ce n'est qu'un passage. ". Illusion ? Je n'irai pas jusque là. Ca n'enlève rien au charme de l'amour mais qu'il dure ou non, il nous laisse frustrés. (Note)

Depuis, ma réflexion a progressé et j'ai compris que l'amour procède, non pas de la frustration mais de la privation, manque réel d'un objet symbolique. Vous pourrez voir là-dessus : "La fille de Ryan", ou "Tant qu'il y aura des hommes", pour mettre cette idée à l'épreuve.

— Je ne sais pas de qui vient cette idée de frustration, de moi ou de la personne en question. Je pense qu'il s'agit plutôt de cette personne, ce qui ne m'étonnerait pas vu sa manière de gérer ses relations amoureuses = passer rapidement au suivant, sans se soucier des dégâts sur son passage.

9/2007.

Complexe d'Oedipe féminin

Trois leçons

1994

La sorte de schéma que je vous propose n'a pas la prétention de rendre compte à cent pour cent de la réalité ; mais quand on représente un atome avec un gros pépin au centre et des petits électrons autour, ça ne rend compte de la réalité que d'une manière très grossière. Moi c'est pareil, je vous fais mon schéma qui est à peu près du même niveau parce que, pour l'instant, je ne peux pas faire mieux et croyez-moi ce n'est pas si mal. Mais on a bien compris que ça a ses limites.

Je crois me souvenir que la dernière fois, on a posé le premier temps. Mais cela ne fonctionne pas de manière chronologique, du moins pas uniquement. On va enrichir le travail c'est à dire étoffer, broder autour de ce schéma de façon à le rendre plus réaliste. La petite fille a un premier objet d'amour, c'est exprimé en termes freudiens parce que c'est plus simple : sa petite maman. Si vous préférez que ce soit autre chose, vous n'avez qu'à vous débrouiller. Nous avons bien aperçu la dernière fois le côté un peu truqué de cette formule. Ce n'est ni plus ni moins truqué que de dire que les électrons tournent en couche autour de l'atome. Vous avez vu tous les trucages que contient cette formule dont le premier consiste à ne pas tenir compte de la réciproque, du fait que la fille est aimée par sa mère. Le trucage qui consiste à parler de la mère comme d'un objet, expression plutôt bizarroïde mais qui revient constamment chez Freud. Le trucage qui consiste à parler d'amour alors qu'on ne tient pas compte de la haine. Après tout, comme le disait un jour l'une d'entre vous, ce n'est peut-être ni d'amour ni de haine dont il s'agit mais de quelque chose de plus fondateur. Amour n'est peut-être pas le meilleur terme. Je ne vais pas insister sur ce que c'est qu'une mère sinon on n'en sortira plus.

Le "premier" : en quel sens faut-il le prendre ? On a vu que c'était ambigu : c'est le premier chronologiquement, mais si on prend les choses de ce seul point de vue, ce n'est pas le problème. C'est le premier au sens où c'est fondateur. Tous les autres objets d'amour - exprimons-nous toujours dans ce style freudien élégant que j'aime bien - ne seraient que ce que Freud appelle, et on va garder ce terme robuste, des *substituts*.

Au fond, aimer - on peut résumer de façon presque cynique mais aussi très efficace pour comprendre quelque chose à la réalité humaine à partir du point de vue freudien - ce n'est que trouver ou rechercher des substituts à ce premier objet d'amour qu'est la mère. Voilà une définition simple mais pas forcément fausse de l'amour, de la haine, de toutes nos relations affectives dans la perspective de Freud. Aimer c'est rechercher un premier objet d'amour, lui trouver

des substituts mais ces substituts par définition ne sont jamais ce premier objet d'amour et par conséquent ne peuvent jamais, procurer la satisfaction que le dit premier objet d'amour est censé avoir donnée. C'est le soubassement de la pensée freudienne.

Peut-être que ce que je vous dis vous paraît banal, mais il faut bien repérer que cette affirmation, c'est la première fois dans l'histoire humaine que quelqu'un a eu le culot de la soutenir; de dire que les êtres humains passent leur temps à courir après leur mère et à essayer de la retrouver. Toute leur vie affective, y compris dans ce qu'il peut y avoir de négatif, n'est rien d'autre qu'une manière de la retrouver par tous les moyens. Tout de même cette affirmation n'est pas négligeable, et ça nous sort de pas mal de trous dans lesquels l'humanité croupit depuis déjà quelques millions d'années. Je trouve que c'est un grand progrès, un grand pas fait par les êtres humains d'avoir su repérer cette évidence qui est tellement évidente que tout le monde veut passer à côté.

Et pourquoi veut-on passer à côté ? Deuxième point : parce que, mesdames et messieurs, *l'inceste est interdit.* Ca n'était pas prévu au programme... Je vous l'ai déjà dit mais ça ne fait pas de mal de le redire et même l'an prochain on pourra le dire. L'inceste est interdit : c'est écrit nulle part du moins pas dans les livres qu'on fréquente. Peut-être y a t-il des livres où c'est inscrit, de toute façon que ce soit inscrit ou pas, l'inceste est interdit. Bien sûr, vous avez le droit de vous poser la question, pourquoi l'inceste est-il interdit ? D'abord, l'inceste est interdit et non impossible. Je n'ai pas situé l'inceste dans une dimension d'impossibilité physique ou réelle, j'ai dit que c'était un interdit, c'est à dire que c'est une *loi.*

Les lois ne se trouvent pas dans la nature, et même les lois dites naturelles; parce que lorsque vous écrivez une loi dite naturelle comme la gravitation, c'est parce que Newton l'a inventée même si dans l'ensemble ça ne marche pas trop mal. L'interdiction de l'inceste est une loi, c'est quelque chose qui est dit. Aussi longtemps que ça n'est pas dit, personne ne le sait. Dire : l'inceste est interdit, c'est promulguer l'interdiction de l'inceste. Je veux dire par là qu'aussi longtemps qu'on ne dit pas que l'inceste est interdit, c'est comme s'il était autorisé. Concrètement, aussi longtemps qu'il n'y a pas eu de Freud qui remarque l'interdiction de l'inceste, on n'a rien remarqué du tout. Freud n'a pas inventé l'interdiction de l'inceste, ne me faites pas dire des choses pareilles. A son époque, il y a beaucoup de gens qui s'excitent pour savoir pourquoi il y a prohibition de l'inceste. La question s'est posée longtemps, bien après Freud. Je ne vous fais pas un cours d'anthropologie sur le sujet, mon problème c'est la psychanalyse. Ce qui ne veut pas dire que l'anthropologie ne nous apprendrait rien, voir par exemple

l'introduction de Claude Levi-Strauss aux " Structures élémentaires de la parenté" qui est un grand texte sur la prohibition de l'inceste.

L'inceste est interdit, alors vous voyez le problème. On commence par dire qu'il y a un premier objet d'amour qui est la mère d'une part, et on ajoute aussi sec que cet objet est interdit. Autrement dit, l'inceste fondamental, l'inceste avec la mère est interdit. Alors c'est quand même curieux parce que vous sentez bien qu'il y a quelque chose de contradictoire dans ces deux affirmations. Cette contradiction est le grand moteur du fonctionnement affectif humain. J'appelle cela affectif parce que c'est un terme banal; je préférerais dire libidinal pour m'exprimer plus freudiennement mais comme on n'a pas défini la libido, ni les pulsions, je préfère dire affectif tout simplement. Le grand moteur du fonctionnement affectif humain c'est cette tension qui existe entre l'interdiction de l'inceste et le fait que le premier objet d'amour reste malgré tout la mère même si elle est interdite. Cette tension fondamentale, voilà ce qui fait l'essence même du fonctionnement psychique humain. Toutes nos relations amoureuses consistent à dire " J'y vais, j'y vais pas". Si j'y vais, il y a de l'inceste mais l'inceste est interdit donc je fais un pas en arrière ou alors je cherche à côté. Toutes nos relations amoureuses (ou haineuses...) sont nécessairement marquées par ce fait que nous recherchons ce premier objet d'amour mais comme l'inceste est interdit et qu'il y a une menace de le retrouver cet objet d'amour, on se dépêche de prendre la poudre d'escampette.

Vous me direz cette histoire est sans espoir ? Ce n'est pas grave, le problème est d'en dire quelque chose. Le problème n'est pas de rester dans cette désespérance mais de comprendre que puisqu'on ne peut pas et heureusement accomplir l'inceste, on peut du moins en parler, donc le dire, donc l'interdire. Car interdire ne veut rien dire d'autre qu'en dire quelque chose, entre soi et avec d'autres. Les relations affectives humaines sont vouées même si ce n'est pas évident à la nécessité d'en parler. Ca n'est pas en les sanctifiant ou en les interdisant au sens politique du terme qu'on peut changer quoi que ce soit à la nature humaine. Les amants crucifiés, désolé ce n'est pas la solution et le mariage non plus. Je n'ai rien contre le mariage mais je n'ai rien non plus pour.

Laissons de côté le substitut pour le moment et revenons à notre problème : le complexe d'Oedipe féminin. Comme nous l'avons vu la dernière fois, dans la mythologie que nous construisons et vous oubliez ce que je viens de vous dire sur l'interdiction de l'inceste, ça ne peut pas durer. C'était notre conclusion temporaire à savoir que cette relation d'amour, cette demande d'amour, ne peut pas être satisfaite. Pourquoi ? Je n'en sais rien mais c'est comme ça. Elle ne peut être satisfaite pour une raison, je dirai technique : l'amour plus

on en demande, plus on en veut et plus on en veut moins on en a, en ce sens qu'on en demande toujours plus. C'est un fait que je suis obligé d'appeler dans votre expérience, la demande d'amour est sans fond. On peut toujours creuser, il y en a toujours plus. Nous avons une définition de ce que nous avons appelé la demande d'amour : demander de l'amour c'est demander de l'amour à quelqu'un et non à une table, une chaise ou même une partie de notre corps. Mais notre corps ne nous appartient que pour autant que quelqu'un d'autre nous le donne. Finalement, si quelqu'un ne nous donne pas notre corps, on ne l'a pas, littéralement. Ca a des conséquences éventuellement tout à fait fâcheuses, car si une partie de notre corps ne nous a pas été donnée, elle ne nous appartient pas elle peut nous quitter. Il est nécessaire que notre corps nous soit donné par quelqu'un et si l'autre veut se garder une partie de notre corps, il ne faudra pas s'étonner de se casser une jambe, d'avoir une maladie psychosomatique...

La conclusion un peu falsifiée mais nécessaire de la dernière fois est que l'aboutissement de cette demande d'amour c'est la *frustration*, - et je n'ai pas parlé de castration -, c'est la *frustration de la demande d'amour.* La demande d'amour engendre sa propre frustration. On ne peut pas par la voie de l'amour aboutir à quoi que ce soit d'autre qu'à de la frustration. Vous me direz, tout cela est bien triste...

Question :
" La mère est-elle castratrice ? "

C'est une mère frustrante. Je n'ai pas dit castratrice, j'ai dit frustrante. La castration je n'en ai pas parlé, ça va venir... Je ne fais pas n'importe quoi mine de rien; si je mets les termes à la place où ils sont c'est que la castration va apparaître mais pas là où vous croyez. J'ai appris à bonne école, à distinguer la castration et la frustration, ce n'est pas inutile pour la compréhension des choses. Voilà notre idée qui a un côté dogmatique quand je vous l'enseigne, c'est une affirmation : la demande d'amour aboutit nécessairement à de la frustration. Frustration de la demande d'amour, frustration par un autre. On est toujours frustré par un autre. Je ne suis pas frustré, par exemple, qu'il n'y ait pas de baba au rhum sur la table en ce moment. Je ne peux être frustré que s'il y a un baba au rhum sur la table et qu'un salaud quelconque le prend et le mange à ma place. Autrement dit je suis frustré par un autre. En l'occurrence, la mère ou ses substituts. Si ensuite je prends d'autres objets d'amour et que je suis resté dans une position de frustration à l'égard de la mère, j'aurai la même sensation de frustration avec eux. Le problème initial

que je vous ai proposé, je ne dis pas que c'est le seul problème de la constitution sexuelle des femmes, c'est le seul que je comprenne bien : comment se fait-il que les femmes, en viennent à changer d'objet, à prendre, comme l'expérience semble le prouver, des hommes comme objets d'amour. Ce n'est pas que je trouve que ce soit vraiment capital mais enfin c'est comme cela que ça se passe, statistiquement. Vous me direz, quand ça ne se fait pas ? soyez tranquilles, on va en reparler. Quand elles prennent pour objet d'amour des femmes, ce qu'on appelle vulgairement homosexualité, ça ne veut pas du tout dire qu'elles en restent à la frustration. On se pose un problème quasiment logique : comment se fait-il qu'une femme puisse avoir envie de prendre un homme comme objet d'amour ? Logiquement parlant, pour le moment on ne voit pas. La petite est frustrée par sa maman, croit-elle du moins. Ce qui serait dommage c'est qu'elle ne le soit pas, d'après ce que je suis en train de vous dire. Avec tout ça, qu'est-ce qu'on fait ?

Vous avez envie d'aller chercher du côté du père mais attendez parce que le père il faut le faire sortir de quelque part. On a bien vu qu'il était déjà un tant soit peu présent dans tout cela et que mon raisonnement est faussé. L'intérêt des raisonnements faussés, c'est de nous obliger à nous poser un problème très sérieux.

Supposez le cas suivant, un cas extrême. Une petite fille qui naît grâce à une paillette de spermatozoïdes ce qui, croyez-le, arrive. Sans père affectif à part le spermatozoïde, la petite fille en question peut avoir un léger problème. Notre problème, en fait, n'est pas un problème réel. J'espère que vous avez compris qu'en ce qui concerne le psychisme humain, les choses ne se situent pas dans le réel en ce sens que ça ne situe pas dans une histoire de paillette de spermatozoïdes. Ca doit donc se passer ailleurs. Effectivement, où ? Mettons le père légèrement entre parenthèses puisqu'on essaie de voir justement comment il intervient.

La petite comment va-t-elle s'y prendre maintenant pour se sortir d'affaire. Elle est en quelque sorte poussée hors de l'inceste, hors de la mère, par la frustration. Nous sommes d'accord. Mais ce n'est pas parce qu'on est poussé à grands coups de pied au cul hors d'un endroit que pour autant on a envie d'aller ailleurs. Remarquez la nuance. Donc j'essaie de me mettre temporairement dans la peau de la petite fille. J'ai bien une amie qui m'a fait jouer Ophélie pendant qu'elle jouait Hamlet, je ne vois pas pourquoi je n'essaierais pas temporairement de me mettre dans la peau de la petite fille.

Question :

" Pourquoi le garçon qui a aussi la mère comme premier objet d'amour, pourquoi y reste-t-il ? "

Réponse :

Parce que chez eux, ça se passe de façon *apparemment* plus simple. D'abord ça n'est qu'une apparence. Les choses sont compliquées dans les deux sexes mais chez le garçon, et c'est aussi une des raisons pour lesquelles j'ai pris l'astuce de parler d'abord de la fille, chez le garçon ça paraît tellement simple que ça passe comme une lettre à la poste et j'avais envie d'en finir avec ça. Si je vous dis que le garçon subit une menace de castration de la part du père et que par conséquent il se dit que s'il veut sauver sa queue, il a intérêt à se tirer dare-dare; vous comprenez bien qu'une fois qu'on a dit ça, on a déjà tout réussi. On a fini par expliquer pourquoi il se dépêche de quitter sa petite maman.
Remarquez qu'on ne comprend pas très bien pourquoi ça le fait continuer à aimer les femmes... Il y a plein de paradoxes extrêmement curieux dans la vie psychique humaine. On ne voit pas toujours la solution qu'il faut leur donner. De là peut s'engager pour lui toutes sortes de tentatives de séduction du père pour obtenir que la menace de castration ne soit pas exécutée symboliquement. Voir le petit Hans, précisément. Je ne veux pas dire par là qu'on devient homosexuel en raison des tentatives de séduction faites sur le père pour échapper à la menace de castration, c'est tout à fait insuffisant. On voit qu'en bonne logique, ça s'imposerait dans le raisonnement. Donc, manifestement il va falloir prendre autre chose. Le père, on va commencer à le réintroduire doucement c'est à dire que l'interdiction de l'inceste existe même pour une paillette. A partir du moment où un médecin se permet d'utiliser une petite paillette hors la loi, de toute façon la loi existe quand même. C'est important car comment expliquer à un enfant dans cette situation d'où il vient. On commence à comprendre qu'il y a un père et qu'il faut qu'il serve à quelque chose de temps en temps.

Question :

" Un père ou un substitut ? "

Réponse :

Un substitut, c'est vous qui le dites. Comment va-t-il faire pour se substituer ?

Question :

" La fille se tourne vers le père en espérant que lui, va satisfaire la demande d'amour ."

Réponse :
Peut-être, mais comment ?

Question :
" Si elle prend l'objet d'amour de la mère, la fille peut espérer que la mère va l'aimer parce qu'elle a cet objet d'amour. "

Réponse :
Astucieux !... Finalement je lui pique le père et elle va m'aimer parce que j'ai réussi à lui piquer. Vous croyez vraiment qu'elle va l'aimer à cause de cela. Néanmoins ce n'est pas bête comme idée. Ce n'est certainement pas comme cela que ça se passe, mais c'est futé. Une bonne manière de se faire aimer de quelqu'un consiste à lui prendre son amoureux.

Vous sentez bien que dans notre raisonnement il y a quelque chose que je ne dis pas mais qui est capital, c'est que évidemment il faut que la mère dise que le père existe pour elle. Pour des raisons de simplification du raisonnement je n'aime pas trop introduire tout cela. Vous sentez que c'est capital, à savoir que le discours de la mère est fondateur pour que la fillette puisse en faire quelque chose. S'il n'y a pas cela, c'est sûr que ça va être perturbé. Le problème logique est le suivant, c'est ce sur quoi j'essaie de réfléchir et de vous brancher : il y a un père, la mère l'aime bien, mais en quoi cela est-il de nature à faire que la petite fille aille chercher *du côté de son père une solution au problème qui lui est posé par la frustration.*

Question :
" C'est un rival..."

Réponse :
Mais justement. Vous pensez qu'il faut aller du côté du rival. C'est une idée intéressante. On va essayer de la reprendre. Le rival, en fait, ce n'est pas une mauvaise idée d'essayer de le mettre dans sa poche. Je ne dis pas que la solution de rivalité n'existe pas, ainsi que la séduction du rival ou de la rivale, mais je pense que ce n'est pas la solution. Je pense que la solution rivalitaire n'est pas bonne. On va essayer de désosser cela.

Au fond, "mon père a un truc qui plaît à ma mère. Deuxièmement, je suis frustrée parce que ma mère ne m'aime pas comme je voudrais. Troisièmement, c'est là qu'il y a un problème, pour être satisfaite il faut que je satisfasse ma mère. Si elle ne m'aime pas c'est parce que je ne la satisfait pas". Est-ce que vous

voyez le petit vice de raisonnement ? Donc, "je lui prends son truc à lui et je satisfais ma mère avec, donc elle m'aime". Pas bête !... C'est un affinement de ce qui a été suggéré sur la rivalité et du père comme rival qu'on essaie de détourner. Ce qui est très intéressant dans cette idée c'est qu'elle reste dans la perspective où fondamentalement le problème est de satisfaire la mère; le père on lui prend juste ce qu'il faut pour arriver à satisfaire la mère. Vous arrivez là à une chose que Mélanie Klein a été une des premières à isoler. Je ne dis cela de manière pontifiante mais c'est pour vous donner une piste de travail. Les petites filles sont capables de faire des enfants, entendons-nous symboliquement; mais à qui font-elles des enfants ? A qui une petite fille peut-elle initialement avoir envie de faire un enfant ? Réponse : à sa mère.

Question :
" C'est l'identification, elle veut être comme sa mère, porteuse de quelque chose. "

Réponse :
Si je suis bien votre idée, être capable de faire un enfant à sa mère, c'est être à égalité avec elle. C'est toujours de la rivalité. La capacité de faire un enfant à sa mère est une manière pour la fille de rivaliser suprême. Elle est capable de faire aussi bien qu'elle. Astucieux. Ce qui veut dire en d'autres termes qu'une femme peut très bien faire des enfants pour la mère, pour lui montrer qu'elle est capable de faire aussi bien qu'elle. Aussi longtemps qu'on en est là, les enfants qui sont faits dans ces conditions sont des enfants pour la mère et rien d'autre. Des enfants issus de la rivalité. On est une fois de plus ramené à la rivalité avec la mère ce qui est une manière un peu différente d'aborder le problème que vous voyez comme une manière de la satisfaire. C'est futé les femmes !

*

J'essaie de faire comprendre que l'un des apports fondamentaux de la psychanalyse est que l'enfant a une sexualité infantile c'est à dire qu'il est actif par rapport à sa propre vie sexuelle. Ce que j'essaie de comprendre, c'est où passe l'activité de l'enfant pour que sa vie sexuelle se constitue ? Pour l'instant ce n'est pas encore gagné; donc il faut qu'on comprenne comment cela va se passer. Vous voyez que pour l'instant on bute. On a trouvé toutes sortes d'astuces marrantes où on voit la petite fille faire des choses bizarres et variées. Chose amusante, toutes les solutions que nous avons trouvées font qu'on cherche simplement une solution du problème par rapport à la demande d'amour et sa frustration. Mon idée est la suivante, si on en reste là , on en restera là éternellement.

ce sera toujours le seul problème, comment satisfaire la mère. C'est peut-être le problème fondamental mais il paraît qu'il y a des pères et ils doivent de temps en temps servir à quelque chose. Si on met les choses du côté du père en disant, le père aime bien sa fille, c'est une femme, il aimerait bien lui faire du charme un peu plus tard... J'essaie de me passer des sentiments du père pour voir comment la petite fille va s'en sortir. Maintenant, on sort le grand jeu.

Nous partons de l'hypothèse qu'une petite fille est tout à fait capable d'inventer, d'ailleurs entre nous, vous nous avez déjà présenté un certain nombre d'assez jolies solutions. Une petite fille est capable d'initiative, d'être active. Quand vous récoltez une petite dame qui est hystérique comme Dora, Elizabeth von R. ou d'autres, quel est le problème fondamental ? Elles ont des symptômes hystériques. Comment les leur faire quitter ? En leur permettant l'accès à une constitution sexuelle disons normale. Comment faudra t-il s'y prendre ? Premièrement en analysant leurs symptômes, en reconstituant l'histoire de leurs symptômes. Est-ce que cela suffit ? Réponse : absolument pas. Une fois qu'on a reconstitué l'histoire des symptômes, les symptômes sont toujours là. Comme du chiendent, ça repousse. Pourquoi sont-ils toujours là ? Parce que les symptômes sont des tentatives de réponse à une situation de catastrophe. Il n'y a aucune raison que la personne abandonne ses symptômes aussi longtemps qu'elle pense que la catastrophe est là. Si par conséquent, elle veut abandonner ses symptômes, il faut qu'elle change de position, qu'elle prenne la décision de dire, " La catastrophe c'est du passé, maintenant je change. " Il faut qu'elle fasse le pari que ça vaut la peine de changer. Croyez-moi c'est un pari qui n'est pas gagné du tout. Le pas capital à faire pour arriver à transformer les symptômes et aussi longtemps qu'on n'est pas rendu à ce point répétitif, car il dure tout le temps, à savoir que la personne devienne active par rapport à la situation traumatique dont elle essaie de se sortir, aussi longtemps qu'elle ne devient pas active, rien ne peut se passer. On fait le pari que ça vaut la peine de changer pour trouver quelque chose de nouveau et sortir de la répétition. Ce n'est pas évident parce qu'en fait, rien ne dit que ça vaut la peine. Le problème d'une analyse ce n'est pas d'analyser des symptômes, reconstruire l'histoire... C'est du baratin, du débroussaillage. Le fait fondamental est la confrontation à la question suivante : est-ce que ça vaut la peine que je change ? Comme c'est une question extrêmement douloureuse parce qu'on a construit toutes sortes de mécanismes pour survivre dans une situation difficile, la question de savoir si ça vaut la peine d'abandonner tout cela pour éventuellement créer du nouveau est une question très douloureuse où il y a quelque chose d'absolument

incontournable, c'est que la personne doit prendre des décisions et qu'elle est seule à pouvoir les prendre. Absolument seule. Personne ne peut les prendre à sa place, ni l'analyste, ni le mari, ni les enfants. Ces décisions là ne se prennent pas un beau jour comme ça d'un seul coup. Il y a un labyrinthe de symptômes où on prend des décisions en croyant que ce sont les bonnes et ce ne sont pas les bonnes. D'où la nécessité d'analyser quand même. Confronté à une situation répétitive, il faut réanalyser la situation pour savoir si les décisions qu'on a prises sont les bonnes, à chaque fois. Mais l'analyse n'est que l'aspect préliminaire du travail, le vrai travail c'est la confrontation à la question : " Est-ce ça me suffit comme ça, est-ce que finalement la vie ne vaut pas tant la peine d'être vécue, alors j'ai mes symptômes, c'est très bien ainsi... " La question est de savoir à chaque fois si on a envie de changer et dans quelles limites. Et c'est la question que se pose la petite fille, c'est ce que je prétends. Il va falloir qu'elle change. Comment va-t-elle s'y prendre ?

Question :
" La petite fille doit-elle tenter de rendre sa mère jalouse ? "

Réponse :
La jalousie n'est pas la solution. Bien sûr il y aura plus d'intérêt de la part de la mère mais ça n'apporte rien, ça nous laisse dans la frustration de la demande d'amour. C'est une question qu'on peut se poser légitimement mais il existe un délire de jalousie dans la paranoïa qui prouve bien que la jalousie, chauffée à blanc dans les conditions de la psychose, est une maladie. Je ne veux pas dire que toute jalousie est une maladie mais ce n'est pas la voie où nous pouvons trouver une solution pour obtenir plus d'amour de la mère.

Je sors mon jeu. Je n'ai pas trouvé de solution pour l'instant que de le formuler de la manière suivante. Si je veux me débarrasser des embarras freudiens, des termes techniques où Freud noie le poisson et qui font, à la lecture de ses textes, se demander si ce n'est pas totalement faux, il faut introduire une idée fondamentale, le *pari*. Qu'est-ce qu'un pari ? Il y a un monsieur qui s'appelle Pascal qui a écrit des choses là-dessus. Je ne vais pas lire Pascal maintenant, encore que ça vaudrait le coup. *Pour changer, il faut parier*. On ne va pas dégager toute la structure du pari mais quelques éléments. Un pari est un jeu qui consiste à utiliser des éléments pour parier extrêmement variés. L'un de ces éléments est de faire une mise.

Question :
" Il faut être prêt à perdre quelque chose pour pouvoir gagner. "

Réponse :

Je commence par le plus simple, la mise. Comme le dit la formule : " Cent pour cent des gagnants ont tenté leur chance. " Ce qui veut dire : " Si vous ne jouez pas, vous ne pourrez pas gagner. " Il faut de toute façon miser. Puisque c'est un pari ce n'est pas un rendement d'actions, ni une assurance, ni un déplacement d'objet sur la table. Un pari c'est accepter de perdre effectivement. Si vous n'acceptez pas de perdre, il n'y a pas de pari.

Autre condition, il faut accepter de perdre mais en plus il faut jouer avec un autre. Vous savez qu'il existe une toxicomanie du jeu, le joueur joue avec Dieu. L'autre en question n'est pas un copain. Celui avec qui on joue n'est pas un copain du tout. Il ne vous veut pas forcément du mal, ni du bien mais vous attendez de lui une réponse qui se présente sous la forme d'un gain possible. On croit qu'il va y avoir un gain. On ne joue pas à perte. Vous n'allez pas donner du fric au loto pour le simple plaisir de donner du fric à l'état. Vous vous dites, "Un jour ça va tomber sur moi." Il va y avoir un gain qui n'est pas garanti comme vous le savez. Ce n'est pas un investissement, il y a la possibilité de perdre doublement, on met sa mise et on sait qu'on peut perdre. Pour pouvoir gagner, il faut perdre.

Qu'est-ce que cela a à faire avec le complexe d'Oedipe féminin? Mon idée est que *le complexe d'Oedipe est un pari.* Rendus au point où nous en sommes, la petite fille va devoir parier. Que va-t-elle perdre ? On va voir comment Freud résume à sa façon ce qu'elle doit perdre. Vous allez voir la manière freudienne de penser le jeu mais on n'y est pas encore. Le point capital est de bien comprendre qu'il y a un pari. Accepter de perdre pour éventuellement gagner s'il y a un autre pour jouer, ce qui veut dire que l'autre n'est pas forcément au bout du fil. Le père aime sa petite fille : ce n'est pas gagné d'avance; ce n'est pas toujours le cas; il n'y a pas toujours de père... Attention le pari est là, il y a nécessairement un autre dedans mais ça ne veut pas dire qu'il est prêt à répondre. J'espère vous avoir fait passer cette idée de pari.

Le caractère actif de la petite fille dans ce point de passage que constitue pour elle la solution qu'elle a à trouver à la crise dans laquelle elle se trouve, c'est un pari. Comment va-t-elle parier ? Sur ce point nous allons prendre la solution freudienne, je ne sais pas si c'est la bonne mais vous verrez comment elle marche.

Je vais être amené à introduire deux termes successivement: premièrement, la petite fille a le devoir d'interpréter; ne cherchez pas d'interprétation dans la nature, il n'y en pas. Interpréter est un acte créateur. Interpréter c'est introduire dans la nature des choses qui n'y sont pas. *Interpréter c'est un pari.* C'est le point de départ du pari. Interpréter c'est par exemple, tracer une ligne virtuelle dans le ciel, il y a ma droite, ma gauche. Je regarde le vol des oiseaux vers la droite ou la gauche pour avoir la réponse à une question que je me pose. Je n'ai pas de contrôle sur le vol des oiseaux, à partir du moment où ils ont volé il n'est plus question de peser le pour et le contre. J'ai interprété. L'interprétation tranche et introduit quelque chose dans la réalité qui n'y était pas.

La petite fille interprète la situation à partir d'une question : "Puisque je suis frustrée, qu'est-ce que je fais ?" Elle interprète mais pas le vol des oiseaux dans le ciel. La deuxième idée freudienne c'est qu'elle interprète sa frustration comme castration. C'est ma manière de voir les choses. C'est chez Freud mais pas dit comme ça. Pour l'instant, tout ce que je dis, c'est qu'elle interprète en terme de castration donc en terme touchant au sexuel, j'hésite à dire phallique. Elle considère, freudiennement, qu'il lui manque quelque chose. Il ne lui manque rien évidemment, il ne manque rien aux femmes. Interpréter la frustration dans ceci qu'il lui manque quelque chose est une idée idiote mais c'est une interprétation. Freud va beaucoup plus loin et dit : " Elle reproche à sa mère de ne pas l'avoir créée garçon. " Il va peut-être un peu trop loin. L'idée nouvelle que j'essaie de vous faire passer c'est que c'est à elle qu'il manque quelque chose mais par rapport au regard de sa mère. Même si c'est la mère qui peut être tenue pour responsable de ce qui s'est passé, c'est à la petite fille que ça manque. C'est quelque chose qui a cessé de dépendre de la relation qu'elle entretient avec l'autre. Même si au point de départ c'était cela, ça n'en dépend plus c'est à elle de se débrouiller avec. Comment va-t-elle s'en débrouiller ? Nous saurons la suite au prochain numéro.

Complexe d'Oedipe féminin

Trois leçons

1994

– lll –

Pour la compréhension des choses, on est obligé de les schématiser. On avait d'abord distingué un *premier temps* qui n'est pas à prendre comme un temps chronologique qui pourrait se résumer de façon simplifiée à : la fille a un premier objet d'amour, sa mère. Je laisse tomber le nuage de problèmes qu'il y a autour de cela.

Puis nous étions arrivés la dernière fois à l'idée, qui est dans Freud et que j'essaie de justifier, que cette relation aboutit nécessairement à un moment ou à un autre à un état de frustration. Une demande d'amour ne peut engendrer que de la frustration. Les exemples abondent. Si vous avez mis le nez dans les textes de Freud à ce sujet ou si vous avez déjà entendu des cours à propos du complexe d'Oedipe et en particulier de la phase phallique, vous pouvez constater qu'on ne soulève généralement pas les problèmes posés par la phase phallique. Si je ne vous parle pas de phase phallique c'est parce que j'en ai décidé ainsi. J'essaie de vous expliquer les choses en faisant l'économie de certaines habitudes de pensée qu'on a d'ordinaire sur ce point. Si je ne vous ai pas parlé de phase phallique chez la fille et d'un certain nombre de joliesses comme l'envie du pénis, ce n'est pas par oubli mais parce que je ne le veux pas. J'essaie de voir ce qui fonctionne dans tout cela.

Qu'est-ce que j'ai introduit ? J'ai introduit dans cette zone intermédiaire, brumeuse, qu'il y après ce *deuxième temps* le problème logique posé par la frustration. Ce n'est pas parce que vous recevez un coup de pied au cul que vous aurez envie d'aller quelque part. Ce coup de pied peut être salutaire, mais c'est aussi insuffisant. Donc, ce n'est pas parce que dans un deuxième temps la demande d'amour n'engendre que ce qu'elle peut engendrer, à savoir de la frustration, que nous comprenons pour autant que la fille désire quelque chose. Pour l'instant, dans le schéma que nous avons produit, nous avons ici un problème et une difficulté, nous ne comprenons pas *où se situe le désir*. Comment une fille, une fillette, une femme peuvent-elles s'y prendre pour désirer. Là aussi ce n'est pas par oubli que je ne vous ai parlé du complexe d'Oedipe du garçon, mais parce qu'il a cette propriété miraculeuse et merveilleuse qu'il paraît tellement simple qu'il laisse croire qu'on a la solution de tous les problèmes alors qu'on n'a rien du tout.

Je fais ici une parenthèse : le complexe d'Oedipe du garçon, qu'est-ce que c'est ? Le garçon a comme premier objet d'amour sa mère ; seulement il aurait un rival : son père. Devant la menace je vous sabote délibérément tout un tas de choses dont je ne veux pas vous parler - le garçon éprouverait une angoisse de castration. Le

père apparaîtrait comme un personnage castrateur qui placerait le garçon dans l'obligation de se tirer vite fait, de laisser tomber sa petite maman. L'idée très simplifiée de ce qui se passe est la suivante, c'est que du moment que le cher petit reçoit un coup de pied au cul, ça suffit à le détacher de sa mère et à le faire désirer. C'est un peu léger, évidemment. Autant vous dire que chez les bons auteurs comme Lacan les choses sont présentées de façon sensiblement plus intelligente. On a le même problème à propos de la fille, à savoir que la petite se retrouve avec un coup pied au cul originel, c'est la demande d'amour elle-même qui engendre la frustration et étant donné que dans cette histoire, nous n'avons pas fait apparaître quelque chose qui ressemble à de la menace de castration, comment va-t-on s'y prendre pour concevoir comment une femme, une fille peuvent désirer ?

Nous avons un problème qui est d'autant plus difficile à résoudre qu'on n'a pas fait intervenir l'idée d'une menace de castration venant d'un agent comme le père. Vous comprenez que si je vous ai par conséquent présenté les choses en termes ultra-simplifiés, c'est pour vous mettre au pied du mur et que vous compreniez bien où se pose le problème. La question du désir ne peut sortir ni d'une interdiction au sens frustrateur ni de la perte d'objet d'amour. Donc il faut trouver d'autres solutions. C'est pourquoi j'ai été obligé d'introduire deux idées.

Premièrement ce qui se passe dans la constitution de l'Oedipe féminin est un *pari* et nous avons dégagé quelques-uns des éléments fondamentaux de la notion de pari, notamment une formule, à savoir que *pour gagner il faut perdre*, c'est à dire que dans un pari, il faut une mise. Si on ne mise rien, vous n'avez aucune chance de gagner quoi que ce soit. Autrement dit, il faut accepter la possibilité de perdre et cela personne ne peut le faire à votre place. J'insiste beaucoup sur ce fait, si personne ne peut le faire à votre place cela veut dire qu'en tant que sujet humain vous êtes complètement libres, que la psychanalyse n'est pas du tout la suppression de la liberté de l'être humain contrairement au sujet de dissertation de classe de Terminale, le problème étant que la liberté se pose dans des termes un peu particuliers à savoir : " Est-ce que j'ai l'envie, les moyens de parier ? " Et pourtant ce pari, personne ne peut le faire à votre place. Ceci est vrai que vous soyez en analyse ou pas, à tout instant de votre vie quand vous engagez des choses sérieuses, parier ou ne pas parier c'est vos oignons, et ceux de personne d'autre. L'idée que je vous ai introduite, c'est que le passage oedipien - car le complexe d'Oedipe est un passage en ce sens qu'il y a quelque chose à trouver mais la petite fille doit engager seule la démarche, non pas qu'elle soit seule mais il va falloir qu'elle

initie seule quelque chose - le passage oedipien consiste pour elle à parier et à parier sur la suite des événements.

Comme je l'ai ajouté, ce n'est pas le tout de parier, encore faut-il quelqu'un qui vous réponde dans un jeu. Forcément, à partir de là, le partenaire avec qui on joue ne répondent pas toujours là où vous avez envie qu'ils répondent. C'est hélas ou pas hélas du tout; ça a comme conséquence la diversité des positions humaines concernant les conséquences à tirer de ce passage oedipien, à savoir la constitution plus ou moins normale de la sexualité : l'*hystérie* puisque c'est le cas névrotique à la fois le plus spectaculaire et le plus fascinant que j'ai essayé de vous éclairer, l'*homosexualité* est-ce la même chose ou pas que l'hystérie, la *psychose* mais elle se situe dans des zones qui ne sont pas exactement celles-là. Il est certain que confronté à la nécessité de passer et par conséquent à la nécessité de parier, il résulte du jeu qu'on est obligé de jouer et de la réponse qu'on a reçue ou pas, des conséquences diverses. Donc la petite fille parie. C'est le premier point que je situe après la frustration mais dans une zone pas très claire.

J'ai ajouté un petit b qui est que la forme que prend le pari - et nous retombons sur des pieds freudiens et il est juste ici de réintroduire Freud mais en vous évitant ce que j'estime être des conneries - la petite fille *interprète* et c'est en quoi elle parie car interpréter, c'est parier c'est à dire accepter de perdre pour gagner. Elle interprète sa frustration comme une perte, plus précisément et c'est là que nous retombons sur nos pieds freudiens, comme une castration. Je n'insiste pas mais je le répète, les femmes ne manquent de rien et par conséquent la castration n'est pas à chercher sur leur corps et pas non plus dans la comparaison qu'elles feraient entre leur sexe ou telle partie de leur sexe et celui des garçons. La castration c'est autre chose. Néanmoins, elle interprète sa frustration comme castration c'est à dire qu'effectivement il lui manque quelque chose qui évidemment tient au sexe et que lui manque-t-il ?

Ce sur quoi j'insiste c'est que l'intérêt de cette notion de castration, au point où on en est, est que ce qui lui manque maintenant ne concerne plus l'autre à qui elle demande de l'amour. Ce qui me paraît une différence importante à ce stade entre la castration et la frustration, c'est que dans la frustration on demande à l'autre de l'amour et on a toujours l'impression que l'autre pourrait en donner plus et qu'il pourrait continuer à remplir le tonneau qui n'a pas de fond ; dans la castration ce qui manque ne tient plus de l'autre, cela tient à son corps, à son image du corps et non des demandes qu'elle peut faire à l'autre. On est passé soigneusement à côté de

certains obstacles à savoir ces histoires d'envie du pénis et autres. Maintenant effectivement ça, c'est une interprétation qu'elle donne.

Maintenant notre problème serait d'essayer de donner un sens à ce mot, castration. On a bien deviné que la castration ce n'est pas la même chose que la frustration. La différence fondamentale est que la castration touche au sexe et la frustration à n'importe quoi mais pas forcément au sexe. Ce qui est déjà intéressant dans cette idée de castration, c'est qu'on a compris que ça devait tenir au sexe, je veux dire par là qu'on change le terrain de l'amour indifférencié pour poser la question de la différenciation sexuelle. Au fond, interpréter en terme de castration la frustration, c'est réintroduire la sexualité dans le coup. Autant vous dire que si la petite fille tente dans la mythologie que nous sommes en train de construire, de faire cela toute seule comme une sorte d'être parfait qui tenterait cette démarche toute seule, elle n'a aucune chance d'y arriver. Il est bien évident que l'interprétation de sa frustration en terme de castration, elle ne peut la faire que parce qu'il y a des gens pour l'aider à cela. Il y a des gens pour jouer avec elle dans le pari qu'elle tient. Interpréter sa frustration en terme de castration ce n'est pas seulement à elle de le faire, les autres l'aident à le faire. S'il n'y a pas *quelqu'un pour lui dire que ce qu'elle prend pour de la frustration c'est de la castration,* elle n'a aucune chance d'y arriver. Elle a des chances de rester à la case number two. Elle ne pourra pas continuer à progresser. Le sous-entendu qui est l'un des sous-entendus constants dans tout ce qu'on fait, c'est que cette interprétation, il faut que les autres l'aident à la faire ; il n'en reste pas moins que c'est à elle de le faire. Quel est l'intérêt pour elle de faire ce pari-là ? L'intérêt, est qu'elle accepte de perdre quelque chose, car aussi longtemps qu'on est frustré, ça veut dire qu'on *n'a pas* quelque chose mais que *l'autre peut le donner* et s'il ne le fait pas c'est uniquement parce que c'est un cochon. A partir du moment où l'on interprète les choses en terme de castration ça veut dire qu'on accepte d'avoir perdu quelque chose. On a accepté de perdre, on a joué. Le point capital est la suivant c'est que prononcer un mot n'est pas neutre. Dire le mot castration n'a pas du tout la même conséquence que de parler de frustration. Parler de castration c'est dire qu'on a reconnu qu'on a perdu quelque chose ; parler de frustration c'est dire qu'on refuse de le reconnaître, on attend que l'autre vous le donne, on attendra aussi longtemps qu'il faudra et on ne bougera pas de cette position.

Question :
" La castration correspond à ce que l'autre ne veut pas nous donner ? "

Réponse :

On n'y est pas encore, je ne crois pas. Puisque justement si on dit ça c'est qu'on est encore dépendant de ce que l'autre pourrait donner. Ce sur quoi j'insiste c'est que la castration supprime le problème de ce que l'autre a à donner. On ne dépend plus de l'autre par le fait qu'on parle de castration. Je crois que c'est la nouveauté. Parler de castration c'est dire : " Ce n'est plus les affaires de l'autre mais les miennes. Ce n'est pas l'autre qui a le réponse, il faut que je trouve la réponse à ma façon. " Le terme de castration nous sépare de la dépendance de l'autre. Nous avons dit ce qu'elle perd, ou plus exactement ce qu'elle mise puisque quand vous misez vous ne perdez pas forcément votre mise, vous la retrouvez sous une autre forme. Comme je le disais, l'être humain a cette particularité qu'il ne peut avoir son corps qu'à condition qu'on lui donne. Vous m'aviez demandé d'expliquer, nous y sommes. Pour avoir notre corps, il faut d'abord que nous acceptions de le perdre c'est à dire de le jouer grâce à quoi, quelqu'un d'autre peut nous le rendre. C'est ce qu'on appelle l'orgasme. La structure de l'orgasme c'est que ça ne peut nous arriver que grâce à l'autre.

Question :

" Mais l'autre intervient tout le temps... "

Réponse :

En effet, comme je le dis ça n'apparaît pas car c'est une démarche d'apparence freudienne. Je n'ai pas voulu présenter les choses autrement que dans les termes freudiens. En même temps, il y a des sous-entendus, c'est vrai, à savoir que l'autre est présent tout le temps. Quand on joue aux cartes, on joue un jeu avec des autres, donc l'autre est là. J'aimerais vous faire comprendre que les difficultés qui sont liées à l'acte sexuel, tiennent à la question suivante : " Est-ce que j'accepte de perdre ou pas ? " C'est vrai autant pour les hommes que les femmes. Si on n'accepte pas de perdre, on ne peut pas retrouver. Il faut que l'autre vous rende ce que vous avez perdu. Si vous n'acceptez pas de perdre, la jouissance, vous n'en aurez jamais sauf sous des formes pathologiques. Si vous aimez trop votre main, vous la verrez devenir malade parce que vous attendez qu'elle vous rende quelque chose alors qu'elle ne peut rien vous donner. La suite de la démarche c'est : qu'est-ce, au dire de Freud, ce qu'on attend en retour de cette perte ? Puisqu'il manque quelque chose à cette petite fille, *elle veut l'avoir*.

Question :

" Peut-on par là expliquer la frigidité ? "

Réponse :

C'est bien ce que je pense. Ce qu'on appelle la frigidité si tant est que cela existe, il y en a trente-six formes différents. Dans une large mesure ce qu'on appelle du terme général de frigidité est une manière de rester sur l'impossibilité de perdre. Si on n'accepte pas que ce soit l'autre qui donne ce qu'on a perdu, pourquoi voudriez-vous avoir de la jouissance en retour. La frigidité ou les différentes formes d'impuissance chez l'homme sont liées à l'impossibilité de perdre parce qu'on se demande ce qui va se passer si on perd.

Donc ce que la petite fille a perdu, elle veut l'avoir. Il faut que quelqu'un lui donne, sinon il n'y aurait pas d'avoir possible. La solution freudienne à cette difficulté se dirait ainsi : " Elle désire avoir un enfant du père. " Voilà l'astuce de Freud. C'est évidemment une formule compliquée. On a parlé la dernière fois de la question de l'enfant et de la manière de l'obtenir. Nous avons en particulier remarqué qu'une fille peut fort bien faire un enfant à sa mère c'est à dire qu'elle montre à une rivale qu'elle est capable de faire aussi bien qu'elle. Ca ne la fait pas sortir de sa position de frustration, de rivalité. Quelque solution qu'on cherche du côté de la rivalité avec la mère, ça ne nous fait pas sortir de la frustration. Donner un enfant à sa mère, ne fait pas progresser d'un pas dans le sens du désir. Ce sont des enfant phalliques. Une femme peut être confrontée à autre chose qui est le désir d'avoir *un enfant du père*. Cet enfant n'est pas le même que le précédent. C'est un enfant qu'elle fait en réponse à son manque qui la constitue comme désirante. L'enfant n'est pas un enfant qu'elle fabrique de toutes pièces pour combler l'autre, c'est un enfant qu'on doit lui donner. Il faut que ce soit l'autre qui lui donne. De ça, elle en est dépendante non parce qu'elle a besoin d'un spermatozoïde ou d'un mâle, mais parce qu'elle change de position : elle accepte que l'autre lui donne quelque chose. Le plus difficile en amour ce n'est pas tellement de donner aux autres, c'est d'accepter qu'on vous donne. C'est cela qui est difficile dans la relation amoureuse, accepter qu'on vous donne.

Question :

" Mais c'est phallique et ça rejoint la position par rapport à la mère... "

Réponse :

Non, ça ne rejoint pas. Ce n'est pas le problème que ce soit phallique. En psychanalyse, on appelle phallique tout ce qu'on ne comprend pas. Je suis très sérieux en vous disant cela. Pourquoi

phallique ? Et pourquoi pas... Le problème n'est pas de donner un enfant phallique à la mère mais d'accepter que l'autre donne ce qu'on a perdu. C'est un changement de position subjective. A-t-on la possibilité d'accepter que l'autre vous donne quelque chose, phallique ou pas. Vous pourriez croire que je vous raconte des boniments pour faire marcher ma machine, c'est peut-être vrai. Mais je peux vous assurer que sur des cas de grossesses médicalement assistées, ça se vérifie tout à fait.

Comme par hasard, quand une femme a fait sans aucun problème des enfants pour sa mère (ce qu'on constate dans les rapports qu'elle a avec eux c'est à dire mauvais puisque frustrateurs), le jour où elle tombe sur un homme qui justement est pour elle le père, quelqu'un avec qui elle a envie de jouer la fonction paternelle, alors des enfants, elle n'arrive pas à en avoir ou elle perd celui qu'elle a, et celui qui vient après suit une grande dépression. Il finit par arriver mais avec beaucoup, beaucoup de peine. Pourquoi ? Elle a eu un chemin à franchir, elle en a chié pendant deux , trois ans et même plus avec cet homme car le chemin qu'elle a dû franchir, c'est justement d'accepter de perdre pour que l'autre puisse lui donner. L'enfant mort c'est , entre autres choses, le sacrifice qu'elle a dû faire pour qu'il y ait de la place pour un nouveau-né. Perdre un enfant à n'importe quel stade, embryon, avortement, I.V.G., acceptée ou pas, elle peut aussi ne pas accepter et dire que cet enfant perdu était la petite merveille de sa vie c'est gentil pour les autres... Ce n'est pas parce que l'enfant meurt qu'elle accepte de le perdre. C'est le contraire qui est vrai, c'est parce qu'elle accepte de le perdre que l'enfant vient sur le chemin d'acceptation. Attention, je n'ai pas dit la réciproque, c'est à dire qu'un enfant mort était un enfant qu'on accepte de perdre, pas du tout. Je dis seulement que pour cette femme particulière dans le cas particulier, l'enfant qu'elle a perdu fait partie du chemin où elle a dû accepter de perdre. Ca n'a pas été sans peine et bien sûr elle est très heureuse du moins de l'enfant, avec son mari. Je ne veux pas dire que tout finit bien ce n'est pas la question, mais cet enfant du père, elle a dû le payer cher et en particulier le payer de la perte d'un nouveau-né, mort au cours d'un accouchement qui s'est mal fait. Cas particulier, il n'y a jamais de généralisation.

Toute I.V.G. n'est pas une acceptation de perdre, au contraire il y a même des femmes qui quand elles font une I.V.G. se mettent à fantasmer sur l'enfant que ça aurait pu être, à compter les anniversaires. C'est un enfant phallique : elles n'acceptent pas de le perdre. Si elles en restent là, elles vont pouvoir faire une deux ou trois I.V.G. Ce seront des enfants phalliques dont elles vont compter

les anniversaires. Ce sera gentil pour les autres. J'espère que vous voyez bien le sens du raisonnement. Ce n'est pas parce qu'un enfant meurt qu'on accepte de le perdre. C'est l'inverse. C'est parce qu'on accepte de le perdre qu'éventuellement il peut y avoir une perte, un deuil qui, sur le chemin, vient signifier qu'on a accepté.

L'enfant qu'on fait pour rivaliser avec sa mère, c'est celui qu'on fait pour donner à la mère ce qu'on suppose qu'elle n'a pas. Phallus est un terme qu'on prononce en psychanalyse à chaque fois qu'on ne sait pas ce dont on veut parler. Phallus, ça ne veut rien dire et c'est fait pour. C'est sérieux comme définition. C'est le joker. J'ai décidé de ne pas vous en parler pour éviter de boucher les trous là où il y en a. Ce n'est pas facile.

Dans notre formule, " Elle désire un enfant du père. " qui est la petite ritournelle freudienne et pour ma part je n'ai pas trouvé mieux, il y a beaucoup de choses. Il y a notre fameux *avoir* qui vient à la place de ce qu'elle a perdu, plus exactement de ce qu'elle a accepté de perdre. Il s'agit d'une action de sa part. Autrement dit on retrouve ici l'idée qu'on ne peut avoir qu'à condition que l'autre vous le donne donc aussi à la condition d'avoir accepté de le miser parce que si vous n'acceptez pas de le miser, il ne se passera rien. On a introduit le terme tout à fait capital, le terme de *désir*. Désirer c'est désirer à la place d'une perte et vous remarquerez que je n'ai pas ajouté pour la combler. Autrement dit , ce n'est pas parce qu'on a un enfant qu'on est comblée, vous l'avez peut-être remarqué. Je suggérerais même plutôt le contraire, *c'est parce qu'on a un enfant qu'on désire*. Finalement, avoir un enfant peut éventuellement libérer, en ceci que ça restitue du désir qu'on pouvait ne pas avoir. De sorte qu'il n'est pas tout à fait sans intérêt de voir que quand une femme a des enfants de nos jours où elle est plus libre qu'il y a quelque temps, il n'est pas rare qu'ayant eu un ou des enfants, elle s'estime quitte et qu'elle puisse reprendre des études, avoir un amant (c'est accessoire), changer de mari... Il y a de la place qui est faite pour son désir. C'est compliqué. Avoir un enfant du père, c'est une manière de créer du désir. Ce n'est pas parce qu'on désire qu'on a un enfant, c'est presque l'inverse qui est vrai. Grâce à l'enfant qu'on a, le désir a une place qui lui est faite.

Question :
" Dans un processus d'accouchement, le cheminement peut être réussi ? "

Réponse :
Pourquoi pas ?

Question (même personne) :
" J'y pense. Quelque chose se passe le jour de l'accouchement. il y a une certaine jouissance et à la fois le désir qui prend sa place pour le père. "

Réponse :
Exactement. Je vous rappelle au cas où vous ne le sauriez pas, que ce n'est pas forcément enfanter dans la douleur. Il y a cela aussi, mais il y a des orgasmes au cours de l'accouchement et il y a même des femmes qui connaissent cela pour la première fois. Des orgasmes comme on dit vaginaux. C'est connu. On peut aussi avoir le cas contraire où le père étant absent, la femme va retenir l'enfant jusqu'aux dernières limites, ça peut aller très loin. le désir peut apparaître le jour de l'accouchement ou réapparaître comme quelque chose qu'on avait oublié, grâce à l'enfant. Non pas que l'enfant comble le désir mais il le recrée. L'enfant ne bouche pas la perte mais au contraire la ravive sur le mode particulier du désir. Avoir un enfant *du père*, pas du Saint Esprit bien qu'il ne faille pas sous estimer son influence... Il faudrait savoir ce que c'est qu'un père. Il est clair qu'un père ce n'est pas un spermatozoïde, un tant soit peu mais on ne va pas définir le père comme le spermatozoïde, ce qui pose toutes sortes de problèmes délicats. << Du père >> qui probablement est aussi un homme, j'ai dit " du père " pour vous souligner que le père est une fonction qui permet d'avoir du désir d'enfant. On me demande ce que c'est que le phallus, mais vous pourriez me demander ce que c'est, un père. Un père demanderait aussi quelques éclaircissements. Est-ce son propre père, le père de l'enfant, l'ami qu'elle a perdu dans un accident de moto dix ans ou cinq ans avant de faire l'enfant...

Question :
" Un père imaginaire ? "

Réponse :
Je ne suis pas si sûr. Je préfère éviter ce terme. Je pense qu'il est plutôt symbolique. Si le père est une fonction, rien ne dit qu'il n'y en a qu'une seule. Il y a des fonctions du père, par conséquent pas un seul père mais probablement beaucoup. Par exemple un grand-père, un oncle, un homme qu'on a perdu cinq ans auparavant. Rien ne dit qu'un enfant n'a qu'un seul père. Dire :
" Elle désire avoir un enfant du père " signifie que même dans le cas où une femme a un enfant grâce à une paillette, il faut qu'il y ait une fonction du père dans un coin. Il s'agit de savoir où. Donc il faut l'inventer ce père et avec un peu de chance vous tomberez juste.

Autrement dit, introduire la fonction ou *les fonctions du père* dans le coup c'est aussi introduire du désir, c'est corrélatif. Je n'ai pas dit que c'était explicatif, je vous l'ai présenté comme un paquet.

Le point important est ceci : ce qui vient d'être gagné grâce à ce désir d'avoir un enfant du père, c'est qu'elle sait ce qu'elle veut et par conséquent que va-t-elle faire ? Ce n'est pas le tout de désirer un enfant du père, il faut trouver un père. "Subsidiairement" et ceci représente une des astuces très marrantes du raisonnement de Freud mais comme Freud n'écrit pas toujours très bien on ne s'en rend pas compte, puisqu'il faut avoir un enfant du père, *un père c'est quelqu'un qu'on aime*. A cette fin, à fin d'obtenir un enfant du père, elle change d'objet d'amour. Elle laisse tomber sa petite maman comme objet d'amour, elle change d'objet et prend le père comme objet d'amour. Elle en a un sous la main, elle prend celui-là. A l'occasion, elle va prendre un collègue qui a dix ans de plus qu'elle. Comme par hasard, elle va se retrouver mariée avec un médecin parce que ce collègue faisait des études de médecine. Son propre père à elle s'il n'avait pas fait ceci ou cela, il aurait aimé faire des études de médecine. Simplement parce que son propre père a eu un jour envie de faire des études de médecine qu'il n'a pas faites, que le collègue qui avait dix ans de plus qu'elle faisait des études de médecine, grâce à cela elle va se retrouver à faire des enfants avec un médecin. Donc, elle prend le père comme objet d'amour.

Vous voyez que l'incroyable chemin, le fameux secret de l'hétérosexualité, ne se trouve pas dans la nature, dans l'attirance naturelle des sexes l'un pour l'autre, ni parce qu'il y a des chromosomes mâle et femelle. En plus, j'ai appris qu'il y a des espèces qui n'ont qu'un seul sexe femelle, pas hermaphrodite. S'il y a une constitution d'un amour pour le père, ou quelque chose qui apparaît pouvoir ressembler à du père, chez les femmes, c'est lié au pari qui est dans le cheminement oedipien : l'*interprétation* que nous avons vue et par conséquent la constitution du *désir d'avoir un enfant du père* et par conséquent l'obligation où elle est de *prendre le père comme objet d'amour* pour accéder à ce désir uniquement dans le but d'obtenir le premier point. Le changement d'objet d'amour, l'amour du père et des hommes, n'est qu'une manoeuvre de diversion destinée à obtenir la satisfaction du noeud fondamental à savoir le désir d'enfant. C'est intéressant en ce qui concerne les détour de la psychologie féminine. Je ne dis pas que tout cela soit cynique, mais en tant qu'homme, on ne peut accéder au désir d'une femme qu'en ce seul point où l'on peut être pour elle un père potentiel à un moment ou à un autre en ce sens qu'on ressuscite du

désir d'enfant. Ne croyez pas que ce soit plus simple pour les femmes.

Question :
" Quelle est la différence entre le complexe d'Oedipe et le complexe d'Electre ? "

Réponse :
Le complexe d'Electre c'est cela mais je n'ai pas parlé en termes de complexe d'Oedipe et complexe d'Electre. Je parle de complexe d'Oedipe et vous aurez remarqué le caractère très paradoxal de cette expression, puisqu'Oedipe est un garçon et qu'on ne voit pas pourquoi on l'utiliserait pour une fille. Il se trouve que personne n'a trouvé de terme adéquat sauf "complexe d'Electre" qui ne vaut pas mieux. C'est pourquoi, comme je pense que c'est dans les vieux pots qu'on fait les meilleures soupes, je vous parle de complexe d'Oedipe tout en sachant que ça n'a aucun rapport. Le problème d'Electre n'est pas du tout un problème oedipien. Je voudrais bien à la rigueur vous parler du complexe d'Antigone.

*

Donc, la petite a accédé à l'hétérosexualité mais il y a une petite et fâcheuse conséquence, sans compter que cela ne nous dit pas *qu'elle a abandonné sa mère.* Si effectivement, le problème est de désirer avoir un enfant du père et si par conséquent son père est son objet d'amour, seriez-vous assez gentil(le)s de m'expliquer comment elle va faire pour *changer de père* ? Pour laisser tomber le père et prendre des objets qui ne soient pas son père. Avec le cas du garçon, ça paraît facile puisque c'est le père qui lui met le coup de pied, ça lui donne envie de changer d'objet rapidement. *L'inceste, c'est l'inceste avec la mère.* Vous n'aimez pas entendre ces choses là mais pour la fille c'est comme pour le garçon : l'inceste c'est l'inceste avec la mère. Quand il y a inceste avec le père, c'est que la mère est complice. C'est la mère qui pousse pour que tout cela ait lieu. Ce n'est pas parce que la mère pousse à la roue pour qu'il y ait inceste avec le père que cela nous explique *comment la petite fille va en sortir.* Il y a un os là. Ca m'embête aussi et Freud a écrit un article là-dessus pour dire qu'il ne savait pas. Au point où j'en suis, je n'en sais pas plus que lui. La suite au prochain numéro.

désir d'enfant. Ne croyez pas que ce soit plus simple pour les femmes.

Question :
" Quelle est la différence entre le complexe d'Oedipe et le complexe d'Electre ? "

Réponse :
Le complexe d'Electre c'est cela mais je n'ai pas parlé en termes de complexe d'Oedipe et complexe d'Electre. Je parle de complexe d'Oedipe et vous aurez remarqué le caractère très paradoxal de cette expression, puisqu'Oedipe est un garçon et qu'on ne voit pas pourquoi on l'utiliserait pour une fille. Il se trouve que personne n'a trouvé de terme adéquat sauf "complexe d'Electre" qui ne vaut pas mieux. C'est pourquoi, comme je pense que c'est dans les vieux pots qu'on fait les meilleures soupes, je vous parle de complexe d'Oedipe tout en sachant que ça n'a aucun rapport. Le problème d'Electre n'est pas du tout un problème oedipien. Je voudrais bien à la rigueur vous parler du complexe d'Antigone.

*

Donc, la petite a accédé à l'hétérosexualité mais il y a une petite et fâcheuse conséquence, sans compter que cela ne nous dit pas *qu'elle a abandonné sa mère.* Si effectivement, le problème est de désirer avoir un enfant du père et si par conséquent son père est son objet d'amour, seriez-vous assez gentil(le)s de m'expliquer comment elle va faire pour *changer de père* ? Pour laisser tomber le père et prendre des objets qui ne soient pas son père. Avec le cas du garçon, ça paraît facile puisque c'est le père qui lui met le coup de pied, ça lui donne envie de changer d'objet rapidement. *L'inceste, c'est l'inceste avec la mère.* Vous n'aimez pas entendre ces choses là mais pour la fille c'est comme pour le garçon : l'inceste c'est l'inceste avec la mère. Quand il y a inceste avec le père, c'est que la mère est complice. C'est la mère qui pousse pour que tout cela ait lieu. Ce n'est pas parce que la mère pousse à la roue pour qu'il y ait inceste avec le père que cela nous explique *comment la petite fille va en sortir.* Il y a un os là. Ca m'embête aussi et Freud a écrit un article là-dessus pour dire qu'il ne savait pas. Au point où j'en suis, je n'en sais pas plus que lui. La suite au prochain numéro.

Leçons tenues à l'I.S.I.S., Neuilly sur Marne, devant des élèves - éducateurs et éducatrices. Je les remercie pour leur participation active et spécialement pour l'enregistrement d'où sort cet écrit.

Remerciements particuliers à :

Véronique GUEGAN

Chantal COUTELIER-DUBOIS

Frédérique MARGERIN

Gérôme TAILLANDIER

L A P S Y C H A N A L Y S E

1982

-o-

NOTE - Ce petit livre est issu de nombreuses convergences, en particulier d'un cours fait à l'Institut Georges Heuyer dans des U V dirigées par Rachid Aït Si Selmi.

L'auteur sera heureux de recevoir les suggestions et critiques du lecteur.

Ouvrage de commande que l'éditeur n'a pas accepté. Depuis il a fait faillite. Tant pis pour lui. G.T. 2007.

- TABLE DES MATIERES -

INTRODUCTION

Ecrire une introduction de plus à la psychanalyse n'aurait à l'heure actuelle qu'un intérêt limité, dans le foisonnement incroyable de la littérature psychanalytique en France depuis quinze ans.

En sorte que l'auteur est en droit de se demander quelle responsabilité il prend à l'endroit de l'inconscient en s'y commettant. La réponse la plus simple est sans doute que c'est là une occasion pour lui de témoigner de son rapport à l'expérience psychanalytique de l'inconscient.

Au reste tout ce qui arrive a sa nécessité, et cette floraison ne peut être tenue que pour un bon signe, celui de la santé de l'inconscient ; sinon du lien social où il s'épanche, la société française contemporaine. Du reste l'état social changerait-il, qu'il n'y aurait, quant à l'inconscient, qu'à rester à son endroit d'une humeur égale. L'inconscient n'a pas attendu la floraison que nous connaissons pour exister ; il peut aussi bien se passer d'elle pour continuer de faire valoir ses effets. Les psychanalystes aussi, à un exil près. D'ailleurs ils ont l'habitude. La psychanalyse est une pratique de nulle part et est, dans cette mesure, fidèle à son objet. Elle reste imperturbable aux conditions historiques qui lui sont faites. Seules la souffrance ou la joie d'exister, changent.

La psychanalyse est une pratique de la joie d'exister. Que cette joie se mitige d'angoisse, d'ennui, de souffrance, de crainte, de terreur, n'est pas d'une gravité extrême à qui a compris que l'existence est nécessaire et qu'il s'agit d'en assurer les chemins au sujet qui vient se plaindre de sa souffrance, -de son symptôme. Sans doute l'accent que nous mettons sur la joie d'exister a-t-il quelque chose de forcé : c'est qu'il faut bien faire entendre à qui le voudra la nécessité des événements de la vie de désir, qui constitue toute la trame de l'inconscient, --cette nécessité indépassable dont la reconnaissance constitue toute l'éthique de la psychanalyse.

Qu'est-ce donc que la psychanalyse ? Une pratique toute entière issue de cette seule remarque : les symptômes psychopathologiques sont des retours du refoulé d'événements rendus inconscients parce que traumatiques. Autrement dit, un symptôme psychopathologique est porteur de jouissance.

Le premier acte analytique consiste à reconnaître que, si les symptômes ont un sens, celui-ci ne peut consister qu'en une promesse inaboutie dont ils sont le vestige. Cette promesse, c'est que le sujet qui en est affligé, est, à travers sa souffrance, grâce à cette souffrance même, le lieu d'une jouissance; celle-ci est à son tour la trace d'une question : que suis-je en tant que sujet désirant ou non désirant ? La question que pose au sujet le désir, voilà toute la question que pose au sujet son symptôme.

C'est en quoi le sexuel est le lieu d'élection d'une telle question, car tout désir estsexuel dans la mesure où le sexuel est un lieu électif de notre rapport à la vie, à la naissance, au corps, etc...; autrement dit à la jouissance.

Sans doute de tout cela le sujet souffrant de son symptôme ne sait rien : c'est là l'inconscient; et le travail de l'analyse consiste à lui permettre d'y accéder.

Ce travail suit des voies qui sont toujours les mêmes, ce sont les voies de la parole. Ce dont il s'agit dans la psychanalyse, c'est de dire, et d'abord de dire le symptôme. Sans doute chacun croit que la parole est insuffisante. Les psychanalystes sont les premiers à le penser -c'est un des secrets de l'analyse, si bien gardé que les analystes tout simplement, ne se rendent pas même compte de cette fonction de la parole.

On s'imagine que parler, c'est balbutier avec sa bouche. Il n'en est pourtant rien. La fonction de la parole, on pourra la repérer par exemple en deux points suivants : l'acte poétique; le symptôme hystérique. Il ne vient à l'idée de personne de confondre la création poétique avec le bruit des mots de tous les jours. Il en va de même du symptôme hystérique : il parle, ou plutôt il est à la place d'une parole absenta que le sujet malade aurait à émettre. Seulement

c'est là l'énigme, de cette parole absente, le sujet ne sait rien; elle est refoulée, bien que constituante de sa personne tout entière.

Ce que nous dit cette parole manquante dont le symptôme est le témoin, c'est que le sujet ne se constitue que comme être de désir. De plus, et c'est en quoi ce désir n'est pas une référence obscure et mystagogique, ce que nous apprenons d'autre, c'est que le désir est désir de l'Autre.

C'est ce que Freud a enseigné sous le nom du complexe d'Oedipe : il s'agit de savoir comment le sujet lui-même se constitue grâce à, et dans le désir par lequel la mère accueille son enfant. Le discours des parents sur l'enfant, et par delà eux, le discours de leurs propres parents sur eux-mêmes en tant qu'enfants, voilà ce qui conditionne l'accueil ou le non accueil fait à un enfant nouveau-né. Voilà aussi ce qui permettra à cet enfant de trouver place ou non au Banquet de la vie. Cela n'est pas donné à chacun.

Le névrosé est celui pour qui cette place au Banquet fait problème et qui se trouve de plus avoir les moyens d'en témoigner; c'est là sa parole. C'est grâce à cette parole qu'il a chance de pouvoir retrouver la place qui lui manque. La psychanalyse est un des moyens électifs de ce retour à

la parole. Le présent livre ne se propose pas d'en démontrer plus.

oOo

ENCADRÉ. Le texte de ce livre est entretissé d'en - cadrés qui permettent au lecteur de faire le point sur un thème donné, que le titre de l'encadré indique. On peut en première lecture les omettre, ou bien s'en servir comme d'un index pour un travail de référence.

FREUD : L'EXPERIENCE NATIVE DE LA PSYCHANALYSE.

La psychanalyse sort tout entière de l'existence d'un seul homme, Freud. Il est de tradition de faire figurer dans tout ouvrage d'introduction à l'analyse, un chapitre où sont exposés les Evangiles de cette pratique, sous la forme d'une biographie de cet auteur. Nous ne manquerons pas à cette tradition, pour les facilités d'exposition qu'elle offre.

Freud naît en 1856, d'un milieu industriel juif, dans une province de l'empire austro-hongrois en pleine effervescence politique. Que Vienne soit vers les années 90, période de maturité intellectuelle de notre auteur, non pas le lieu d'une fin de siècle mais au contraire d'un "début de siècle" éminent sur lequel nous vivons encore, ne sera pas étranger à l'insistance de Freud dans cette ville.

Un autre point notable de sa personne est bien sûr son appartenance juive. Il est certain que la psychanalyse doit son aspect décapant, cette insistance auprès d'une vérité, à cette origine. La reconnaissance sans faiblesse par Freud de la place de la sexualité dans le désir, la fonction de la castration, l'existence de l'être humain comme être de pulsion, sont des thèmes qui ne peuvent venir que d'une place de marge et de lumière sociales que le judaïsme incarne avec constance.

Freud, médecin neurologue, homme de haute culture et de peu d'importance dans la hiérarchie sociale viennoise, se situe à la convergence de plusieurs traditions à travers lesquelles il se construit.

La première tradition est scientifique et médicale, en plein renouveau à son époque. Il faut savoir que la médecine scientifique est de construction récente, dans ses faits comme dans ses hypothèses. A l'époque où Freud est actif en médecine, vers 1880-90, un important mouvement intellectuel se développe dans le monde allemand : la conception physicaliste des phénomènes vitaux. Jusqu'à une date tardive dans le 19ème siècle, on avait cru nécessaire de penser qu'il existait un mode original d'existence du vivant, distinct probablement des lois de la physique classique. Cette conception parfaitement justifiée en son principe, ne pouvait aboutir à long terme qu'à une sclérose conceptuelle, par l'obligation de préserver l'originalité d'un registre, le vivant, de nature à empêcher l'investigation plus avant.

Contre une telle conception, se développe chez plusieurs auteurs, Helmoltz en particulier, une nouvelle démarche, le physicalisme. L'hypothèse de principe de ce mouvement est que tout phénomène vivant est réductible aux lois de la physico-chimie, donc aux lois du déterminisme en général. Une telle démarche est une nouveauté pour le temps, puisque la chimie organique vient à peine de réussir ses premiers exploits.

Freud, neuroloque, adhère sans réserve à une telle conception, qui constitue le coeur de ce qu'on appelle son "scientisme". Cette sorte de foi en la science est toujours présente chez lui, du moins en ce qui concerne l'analyse des phénomènes. Car par ailleurs, Freud ne s'est jamais imaginé que la connaissance scientifique permettait un quelconque progrès de l'humanité. La science est pour lui un moyen d'analyse et de critique.

Cet enracinement dans la science est important, il explique que Freud adoptera pour principe premier en psychanalyse, <u>le principe de déterminisme de la causalité psychique</u> : les événements psychiques ont une cause, et il s'agit de trouver cette cause si elle n'est pas apparente. On verra que <u>l'inconscient</u> correspond à une exigence de définir une causalité dans les phénomènes psychopathologiques. Plus avant, il faudra que le lecteur se demande si cette exigence de cause pour les symptômes, n'adopte pas le discours scientifique comme un masque d'une exigence plus profonde, dont on peut trouver une autre trace chez Socrate et Platon : cette exigence hystérique de donner une raison à l'incompréhensible. Peut-être le déterminisme scientifique n'est-il pour Freud que la trace d'une requête hystérique radicale, que l'étude de ce symptôme nous enseignera mieux.

Ce premier courant formateur de la pensée de Freud

n'est certes pas unique ; il y en a bien d'autres, ne serait-ce que le naturalisme panthéiste de Goethe, omniprésent dans son oeuvre. Il faut pourtant restreindre notre étude à ce seul souci : voir se dégager dans l'existence de Freud, les concepts de la psychanalyse dans leur état natif.

Aussi une seconde ouverture est nécessaire. Curieusement, Freud, déjà médecin, souhaite se rendre en France, en 1885, auprès de Charcot. Il récidive en 1889, pour travailler avec Bernheim et Liébault sur l'hypnose.

- SUGGESTION ET HYPNOSE -

Bernheim définit la suggestion : toute idée acceptée par le cerveau, partant de cette conception que toute idée tend à faire acte. C'est pour lui une manière de définir scientifiquement le phénomène autrefois obscur du " magnétisme animal " de Mesmer : Bernheim se veut déterministe.

Mais une suggestion faite n'est pas pour autant réalisée. Quelle est donc la faculté sous-jacente à la nécessité de la suggestion ? C'est la suggestibilité propriété physiologique universelle du cerveau humain. Mais pour Bernheim, cette propriété est d'ordinaire limitée par les facultés supérieures du cerveau : attention, jugement, raison.

Il existe cependant des personnes ou des états qui diminuent ce contrôle et laissent place à l'effet possible

d'une suggestion. Ainsi du sommeil. Mais d'autre part, certaines personnes sont plus ou moins suggestibles, en particulier les hystériques, au point que pour certains, l'hypnotisme serait une névrose hystérique provoquée.

Bernheim, soucieux de dédramatiser le problème de l'hypnose refuse cette idée. Il passe ainsi à côté d'un problème important. Sa définition de l'hypnose se veut plus simple : il n'y a pas d'hypnotisme ; il n'y a que des sujets plus ou moins suggestibles ; ce qu'on appelle l'hypnose n'est qu'une mise en scène forcée destinée à exalter cette suggestibilité.

Bernheim ne répond cependant pas à plusieurs questions : Quest-ce que la suggestibilité, pourquoi certains sujets (les hystériques) y sont-ils si sensibles ? Pourquoi l'état d'hypnose s'accompagne-t-il de manifestations qui rappellent tant l'hystérie ?

C'est à ces questions que Freud va tenter de répondre à sa façon, en abandonnant l'hypnose comme moyen thérapeutique.

o
o o

Pourquoi Charcot ? Pourquoi l'hypnose ? Il faut savoir en bref que Charcot règne en maître sur la psychiatrie de son temps, en France. Cette maîtrise lui vient d'une assurance, qui est d'avoir enfin résolu le problème de l'hystérie. Quest-ce donc que l'hystérie, dont Charcot se rend maître ? Une maladie

mentale sans doute ; mais surtout une maladie qui a la propriété éminente de pouvoir se résumer au mieux dans un syndrome : la grande crise hystérique de Charcot.

On résumera suffisamment cette crise en soulignant que, à l'issue d'une série de mouvements et d'attitudes des plus spectaculaires, la personne, souvent une femme, qui se trouve en proie à cette agitation, semble se détendre et revient peu à peu à la conscience, sans garder le moindre souvenir des événements de la crise.

Le génie de Charcot, qui fait de lui un maître, est d'avoir en quelque sorte créé de toute pièce cette grande crise, d'avoir su en décrire les moments. Avec lui, l'hystérie naît, comme le fait d'un vrai maître.

- L'HYSTERIE -

L'hystérie est une "maladie mentale" qui, pour un psychiatre se décrirait dans les termes d'un ensemble de symptômes : paralysies qui ne suivent pas les lois de l'organisation physiologique ; anesthésies qui de même n'obéissent pas aux lois de l'anatomie du système nerveux. Il existe également la grande crise hystérique de Charcot, caractérisée par les étapes : prodromes avec agravation des symptômes ordinaires ; période épileptoïde (perte de conscience, phases d'agitation) ; période de contorsions clownesques, accompagnées de cris ; période d'atti-

tudes théâtrales, passionnelles, au cours de laquelle la malade sembler mimer des scènes ; période résolutive de dégagement de l'onirisme précédent.

La grande crise hystérique n'existe plus aujourd'hui, les hystériques ayant dû, après Charcot, renouveler leur arsenal symptomatique. Nulle "malade mentale" n'est plus sensible aux influences de la culture que celle-ci. Il faut toutefois que le lecteur soit bien au fait que cette modification culturelle de l'hystérie ne change rien au fond du problème. Pour notre part, nous ne sommes pas culturaliste.

o
o o

Toutefois Charcot ne s'en tient pas là, et c'est son second trait de lumière : il montre que sous hypnose, ou par des pratiques apparentées, il est possible soit de provoquer des symptômes qui ont tout à fait l'allure de l'hystérie, soit de supprimer provisoirement de tels symptômes chez la malade.

Il y a donc réversibilité entre hystérie et hypnose, et ces deux registres de phénomènes doivent pouvoir être tenus pour équivalents jusqu'à un certain point.

C'est ici qu'intervient à nouveau Freud. Partant du travail de Charcot confronté en tant que médecin neurologue à la demande de guérison de ses malades, en majorité hystériques, Freud se met en devoir d'user de l'arsenal thérapeutique

de son temps : électrothérapie, faradisation, cure de détente et tant qu'à faire, hypnose de surcroît. Précisons pour le lecteur que l'effet thérapeutique de ces méthodes se résume à ce qu'elle valent : à néant. En tout et pour tout, l'arsenal thérapeutique consiste au fond à toucher le corps du patient par des "caresses médicalisées". On conçoit que la personne puisse en ressentir quelques bienfaits ; mais aussi que ces bienfaits soient limités.

Freud n'est pas longtemps dupe de telles âneries, aussi les délaisse-t-il bientôt, au profit de l'hypnose, qu'il trouve plus conforme au caractère psychogène du symptôme hystérique.

C'est ici que sa démarche originale se dégage . Suivons-la avec attention. Il faut indiquer un événement de pure rencontre sans lequel, peut-être, Freud aurait tardé bien des années avant de s'engager sur la voie de la psychanalyse. Cet événement est son amitié avec J. Breuer, neurologue viennois distingué.

Celui-ci avait été amené à s'occuper d'une jeune femme hystérique, nommée Anna O., manifestement une personne d'une culture et d'une hauteur de vue peu communes - la sorte de femme qui vous dresse un homme en peu de temps et lui apprend l'essentiel en six mois. Encore faut-il que ledit homme soit prêt à l'entendre, ce qui est loin d'être toujours le cas.

A force de s'entretenir avec cette jeune femme, qui d'évidence le passionnait, Breuer en était venu à provoquer spontanément chez elle des crises d'autohypnose au cours desquelles, dans un état crépusculaire, la jeune femme fit à Breuer des confidences essentielles, dans un état second où sa conscience ne censurait plus sa mémoire.

Le résultat de ces révélations était que les symptômes dont elle était affligée avaient une cause, une cause traumatique. Cette personne s'était trouvée dans des situations pénibles moralement pour elle, et elle avait repoussé loin de sa conscience ces souvenirs. C'est ainsi qu'au récit de l'origine d'un de ses symptômes, succéda la disparition du symptôme, ce que Breuer n'oublia pas. Il en déduisit que l'hypnose permettait le retour de souvenirs inaccessibles à la patiente, et qu'une cure d'hypnose bien menée devrait provoquer un effet "cathartique" sur elle : le retour des souvenirs des circonstances de l'origine du symptôme devait provoquer leur disparition.

- CATHARTIQUE -

Cathartique, du grec catharsis, signifie purifiant, purification. C'est là une des premières idées de Breuer et Freud, que le rappel du souvenir des circonstances créatrices du symptôme, s'accompagnait de la réminiscence effective de la scène pour la patiente, le retour ayant un effet résolutif comme si le retour dans la crise permettait l'évacuation du sou-

venir.

Cette notion fut peu à peu abandonnée par Freud et remplacée par celle de transfert. La notion d'abréaction, dans les premiers écrits de Freud, est un équivalent de cette notion de catharsis.

o
o o

C'est là un pas essentiel et nouveau par rapport à Charcot ; l'hypnose ne sert plus à contre-suggérer le symptôme, mais à lui trouver une racine ; il s'en déduit une disparition nécessaire du symptôme qui n'est plus gommé artificiellement.

Malheureusement, la cure d'Anna O. ne put continuer, pour des raisons que nous pouvons délaisser ici.

C'est longtemps après cette cure que Freud en reçoit de Breuer le récit. Aussitôt intéressé, il propose une étude commune du problème, qui devait aboutir aux Etudes sur l'Hystérie.

Ce que Freud repère de nouveau dans ce cas, saisissant l'occasion que lui offre Breuer, c'est qu'il ne convient donc plus de s'échiner à contrecarrer le symptôme par la suggestion, mais qu'il faut au contraire le laisser être grâce à cette méthode : la suggestion (l'hypnose) de méthode de rejet qu'elle était, devient une voie d'ouverture vers les raisons des symptômes.

Pourtant, plusieurs étapes essentielles restent à franchir pour que nous soyions au pied de la méthode psychanalytique. Freud n'est pas encore au bout de ses peines ; près de dix ans d'efforts seront encore nécessaires pour que la méthode voie le jour.

En effet, si la méthode hypnotique d'accès au souvenir qui rappelle des circonstances de création du symptôme est, par sa place nouvelle, une méthode positive, elle se heurte très vite pour Freud à plusieurs obstacles. L'un d'eux, non des moindres, est qu'il faut à Freud des efforts extraordinaires pour convaincre ses patientes de se laisser hypnotiser. Un autre, lié au précédent, est qu'il faut de surcroît les persuader que, ces souvenirs, elles les ont bien, et qu'il faut qu'elles fassent effort pour s'en souvenir ! On devine qu'une telle méthode use vite son homme, et que Freud n'est pas enclin à chercher à se rendre maître plus que de raison de la patiente. Etre maître, n'est pas la question de Freud, à la différence de Charcot ; il chercherait plutôt à se débarrasser d'une telle obligation.

Il n'en continue pas moins, cahin-caha, à appliquer la méthode "cathartique" d'abréaction du souvenir, jusqu'à ce qu'un beau jour, une patiente excédée de l'entendre parler, le prie de se taire et de la laisser, elle, parler.

Ce à quoi Freud défère aussitôt, ouvrant ainsi

à la pointe de cette seule bascule de sa position un nouveau champ. Lequel ?

Ce champ est celui du souvenir, mais du souvenir refoulé ! Il apparaît que la patiente en sait plus qu'elle ne veut bien le dire et qu'elle tait, en raison de toutes sortes de préjugés moraux, esthétiques, etc.. Mais elle en sait surtout plus qu'elle ne <u>croit</u> le savoir. Elle a à sa disposition un savoir de souvenirs qui dépasse et de beaucoup, ce qu'elle croit savoir de son symptôme.

Il suffit pour qu'elle accède à ce savoir, qu'elle commence à parler des circonstances où son symptôme a eu lieu. Commence-t-elle à le faire, qu'il apparaît que le symptôme est le résultat de circonstances historiques précises où la patiente s'est trouvée prise à son insu, d'événements qui lui sont survenus par rencontre, à son corps défendant.

Seulement commencer à parler ne suffit pas, et c'est là que Freud intervient à nouveau. Non seulement il permet que la parole ait lieu en <u>supposant</u> l'existence de ces souvenirs et en l'affirmant à sa patiente ; mais surtout il se heurte très vite avec elle à ce fait : qu'elle ne se souvient plus. Toutefois, un travail prolongé, permet de faire que, là où elle ne se souvenait plus, un souvenir revienne, non sans que la patiente y mette beaucoup d'émois, marque de son déplaisir à se souvenir.

On saisit alors après-coup quel était le rôle de l'hypnose dans la méthode cathartique initiale : il était de permettre de franchir l'obstacle lié à la souffrance de se souvenir ; mais à quel prix ? C'est ce qu'on précisera ensuite.

Nous pouvons alors expliquer le terme de *refoulement* que nous avons cité plus haut. Dire que les souvenirs liés au symptôme sont refoulés, c'est dire que l'accès à ces souvenirs est marqué de *résistance* : à mesure que l'on approche de souvenirs plus déterminants, la résistance de la personne à l'aveu, se fait plus grande, la difficulté à dire et de se souvenir, s'accroît. Tout se passe comme si les souvenirs que nous avons étaient ordonnés en une série de *couches* entourant un *noyau* central, la direction convergente vers ce noyau du souvenir étant d'une plus grande résistance à l'aveu, à mesure que l'on approche du coeur du problème.

Comment dans ces conditions, décrire le statut de ces souvenirs, à la fois parfaitement présents et inaccessibles à la personne sauf long travail d'élaboration ? Pour le décrire, on proposera de dire que ces souvenirs sont *inconscients*, en ce sens qu'ils sont *refoulés* par une force qui les rend inaccessibles à leur légitime propriétaire : le sujet du symptôme.

On doit ici remarquer plusieurs points. Le premier

et le plus important est que la conception freudienne de l'inconscient est purement dynamique : l'inconscient n'est pas pour Freud, une chose, ou un état imprécis de la personnalité; l'inconscient est le résultat d'un jeu de forces parfaitement définissables, dont la principale est la tendance à éviter le déplaisir de situations inacceptables à l'aveu de la personne.

Il n'y a donc pas chez Freud d'inconscient collectif, ni de subconscient, ni de zone inaccessible de la personnalité. L'inconscient se résume à un jeu de forces, et il s'agit de fixer l'état de ces forces et de rendre raison de leur existence et de leurs conflits.

o
o o

On peut maintenent saisir une des raisons qui ont exigé cette longue démarche de construction de la méthode psychanalytique et les raisons qui l'ont freinée chez d'autres auteurs. La difficulté ~~de la construction~~ tient à son objet même : l'inconscient.

C'est dans la mesure où l'inconscient n'est accessible que selon la résistance, que la construction est elle-même difficile, puisque elle ~~construction~~ exige de celui qui s'y engage, d'avoir le désir de franchir les chemins de ses propres résistances. Comment cela est-il possible ? Quel désir

particulier est lié à ce voeu d'en savoir plus sur l'inconscient, de la part de Freud ?

On saisit de même pourquoi le symptôme hystérique est le moyen priviligié de la méthode, et la raison pour laquelle c'est longtemps à travers l'hypnose que l'on tentait de l'aborder : le symptôme hystérique est le résultat du refoulement de souvenirs inacceptables au sujet ; et la fascination qu'il provoque provient du voeu de forcer ce refoulement et d'accéder au souvenir grâce à l'artifice de l'état de non-résistance provoqué par l'hypnose.

Mais dans ces conditions, pourquoi ne pas persévérer dans cette voie, et recourir à l'hypnose, pour guérir le symptôme ? Nous n'avons pas encore répondu à cette question. La suite de l'expérience de Freud y répondra à notre place.

- <u>CONSTRUCTION DU SYMPTOME HYSTERIQUE</u> -

Nous sommes parvenus au terme de ce trajet qui nous a menés de l'hypnose à la construction de l'inconscient. Toutefois, nous ne savons pour l'heure rien de ce qui peut constituer le contenu de l'inconscient, de ces souvenirs que nous avons dit refoulés.

Nous avons abouti au schéma suivant :

- Le symptôme hystérique (névrotique en général) est un événement historique, en ce sens qu'il trouve son origine dans des circonstances précises de la vie du sujet.

- Ces souvenirs sont inaccessibles à la conscience de la personne en raison du déplaisir qui marquerait leur évocation ; ils sont <u>refoulés</u>.

- L'ensemble de ces souvenirs inaccessibles d'événements déplaisants constitue <u>l'inconscient</u>. Celui-ci n'a pas d'autre extension que cette dynamique du refoulement.

- Tout accès à ces souvenirs suscite une <u>résistance</u> à mesure que l'on approche du "noyau" du refoulement.

- L'accès au souvenir des circonstances créatrices du symptôme, libère l'affect qui lui est lié et provoque de ce fait une <u>disparition</u> du symptôme.

Mais que sont ces souvenirs refoulés, ces "traces mnésiques" inaccessibles à la personne, quel est leur tissu ? et par quelle procédure ces souvenirs sont-ils de nature à se transformer en symptômes psychopathologiques ? Il y a là un véritable problème, et c'est ce problème que Freud résout en introduisant dans l'histoire du symptôme, les événements en cause dans sa création. Nous retrouvons l'attachement irréductible de Freud à la notion de causalité. Pour lui, les symptômes ont des causes, il s'agit de savoir lesquelles.

Nous allons pour en apprendre plus, suivre Freud dans sa démarche et engager avec lui le récit d'une de ses premières analyses, toute marquée du péché originel d'une naïveté merveilleuse où l'on voit Freud s'avancer presque sans masques sur un terrain qui lui réserve encore bien des surprises. Nulle Etude plus exemplaire à cet égard que l'histoire d'Elisabeth von R. (1). Cette jeune femme hystérique était affectée d'un symptôme typique, une douleur dans les jambes, que l'on était bien en peine de rattacher à une maladie quelconque. Un premier fait frappant était l'aisance avec laquelle elle supportait son symptôme, à la différence d'un malade ordinaire. On trouve là un des traits de l'hystérie :

(1) Lire les Etudes sur l'Hystérie de Freud et Breuer, pp.106-127 de l'édition française, Paris, P.U.F. -

la personne supporte son symptôme avec une indifférence étonnante.

Qui plus est, les renseignements qu'elle peut donner sur les circonstances de sa maladie sont marqués d'une absence de précisions également typique : la langue est trop pauvre pour permettre de dire la douleur.

Mais il y a plus, et un autre élément vient souligner l'originalité de ce singulier mal d'hystérie : la recherche de la zone douloureuse se traduit par une mimique de satisfaction, l'accroissement de la douleur semblant plutôt signe de jouissance.

L'absence de surcroît de tout signe organique autre laisse à penser que Freud se trouve bien devant un symptôme hystérique typique : indifférence à la souffrance endurée, imprécision dans l'histoire de la maladie, mimique dans l'expression du symptôme, nous dirigent vers un registre qui en effet est le premier registre d'expression du symptôme hystérique : la dramatisation, la mimique. Bref, l'hystérique se montre.

Mais pourquoi se montre-t-elle, voilà la question. On a trop tendance à accentuer dans l'hystérie cette dimension de montre où elle s'engage. Elle-même s'adonne assez volontiers à ce jeu, quitte à en dénoncer ensuite les excès : l'hystérique séduit, l'hystérique se dérobe, l'hystérique se

soustrait à son jeu de séduction. Mais elle-même est en reste dans ce jeu, et souffre par ailleurs. Il s'agit de savoir ce que ce jeu de théâtre donne à voir. Bref, si l'hystérique montre, ce qu'elle ne sait pas, c'est que ce n'est pas elle qu'elle montre, et ce jeu est de surcroît indépendant de sa volonté : le jeu de séduction du symptôme hystérique est une nécessité absolue, vitale, pour le sujet.

C'est là une première conclusion qui souligne le côté génial de la démarche de Charcot inventant la grande crise hystérique. Ce que Charcot a inventé, c'est la nécessité du théâtre hystérique ; c'est un titre de gloire définitif.

Nous ne saurions trop souligner cette dimension du mime, du théâtre, du drame, dans le symptôme hystérique. Le symptôme hystérique n'est pas une maladie réelle. Il consiste avant tout à montrer le sujet à travers une souffrance du corps. Le corps est ici pris dans sa dimension historique, il est à considérer comme un masque, or un masque n'a rien d'un élément de la nature ou d'une donnée réelle ; la fonction du masque est de donner à voir en dérobant. Il s'agit, pour faire droit au symptôme hystérique, de se demander ce qu'il donne à voir. Suivons Freud et Mademoiselle Elisabeth dans leur tête à tête.

Freud ne se fait pas d'illusion sur sa fonction de médecin - ni sur sa malade. il sait que tout traitement médical

est dans cette circonstance un simple simulacre, comme le symptôme lui-même. Il sait que le problème se situe dans un masque et qu'il s'agit de savoir ce que le masque cache et abrite.

Devant la résistance flamboyante que la jeune femme lui oppose, lui tenant tête avec toute l'ironie dont les hystériques sont doués, Freud, lui-même hystérique, sait que revenir au grand jeu de l'hypnose est inutile ; il met bas les masques, et abat son jeu : la reconstitution du symptôme sera historique ou ne sera pas. C'est ce qu'il appelle les associations. Ce terme emprunté à une psychologie désuète, prend chez lui, une force nouvelle. La notion d'association de pensées en chaînes, va lui donner un instrument pour accéder aux couches concentriques de plus en plus proches du noyau du souvenir refoulé. Et ce sont ces maillons manquants de l'histoire du sujet qui vont faire pour lui l'indice d'un souvenir refoulé.

Mais de quelle histoire s'agit-il ? Pour le savoir, nous devons suivre les dires que Freud suscite par sa démarche. La mère de la patiente apparaît comme une femme souffrante et reléguée par ses proches. Il s'ensuit pour la patiente un attachement profond à son père, pour qui elle est comme "un fils et un ami", confident avec qui on peut échanger des idées. Nous trouvons là en quelques mots, retracé le principe de la

position de l'hystérique : d'une part un drame familial à peine entrevu ici, et à partir de là, un choix très net et constant de la jeune fille en faveur du père. Ce trait d'identification virile dans lequel son père la précipite et qu'elle entretient avec complaisance, fait bien l'aspect le plus frappant de la jeune femme hystérique, en même temps qu'une plainte sur sa féminité et une haine, un mépris, quand ce n'est pas un pur et simple silence, observés à l'endroit de la mère. Cette constellation est constante, elle signe la position de ce sujet, et nous devons nous demander ce qui a pu amener la jeune fille à un tel choix dans son destin affectif.

Cette constellation ne signe pourtant pour l'heure, rien d'autre que ce qui s'est offert au sujet jusqu'à l'issue de son adolescence. Nous ne sommes pas encore à pied d'oeuvre, c'est-à-dire au symptôme proprement dit. Celui-ci n'est pas encore constitué. Quels sont donc les événements nécessaires à sa constitution ?

L'histoire continue. Comme par hasard, il apparaît que partout autour de la jeune femme, le malheur règne, unions malheureuses où elle essaie de s'interposer, etc... Bref, le sujet tente d'offrir à sa mère une compensation pour le bonheur perdu. Bien sûr, elle n'y arrive pas, et elle ne manque alors de se plaindre de son impuissance à remplacer le père et à réaliser les projets échafaudés du temps d'un bonheur enfui

avec la mort de celui-ci, peu auparavant.

Nous trouvons la répétition insistante de ce que nous avons souligné : Elisabeth prend la place du père, elle s'identifie à lui, mais à cette place, elle est impuissante. Cette impuissance est le signe de sa castration imaginaire, par laquelle elle va entrer dans la névrose. Cette identification à un père en tant que châtré, à un père impuissant - et d'autant plus que mort ! - signe l'entrée dans la névrose au sens propre, et ouvre au sujet tout le champ du malheur hystérique, qui ne cessera plus désormais, de s'étendre devant elle, désolée.

Il y faut encore un déclenchement accidentel (il aurait pu être autre mais il est bienvenu), une maladie de la mère d'Elisabeth qui exige un retirement de la malade. Chose curieuse, à cette cure, notre jeune femme va s'astreindre aussi. C'est là le point d'énigme qui signe l'entrée dans l'hystérie : désormais, elle va devoir s'identifier sans cesse, sans raison, à la maladie ; Elisabeth est devenue "la malade de la famille". Les conditions de son malheur sont désormais en place.

Où sommes-nous rendu ? Jusqu'ici, nous n'avons que du roman, un roman hystérique. C'est l'occasion de remarquer que l'histoire de l'hystérique est romanesque par nature. L'hystérique est une romancière née, son histoire est un drame où distanciée d'elle-même, elle est le jouet des forces du destin qui la mènent et où son immixtion ne peut consister qu'à fein-

dre d'organiser. Il faut encore souligner que Freud est un grand romancier - chose pas assez dite - et que les Etudes sur l'Hystérie sont, entre autre, un texte d'une sûreté littéraire indépassable.

Mais ce n'est par le roman qui intéresse Freud, et c'est en quoi il ne s'en tient pas à son hystérie, sa requête va au-delà.

D'où la survenue d'une de ces questions déterminantes dont il a le secret et qui font l'incisif de son texte : "au point de vue médical, comment interpréter, dans cette observation, les rapports entre les souffrances morales et les troubles locomoteurs" d'Elisabeth ? Bref, la question de la causalité du symptôme, et de son explication, reviennent en force, avec l'exigence absolue de savoir qui caractérise Freud.

C'est sur cette question que le roman hystérique vire à l'analysable. Encore faut-il pour cela, que la personne y consente, puisque cette analyse est la sienne et non celle de Freud. C'est une occasion de remarquer que les limites d'une analyse sont celles de la parole du sujet. On ne saurait analyser quiconque d'autre que soi-même. Une analyse est une question à laquelle on se propose, dans les limites de ce qu'on estime pouvoir dire, pas au-delà.

Il s'ensuit pour Freud et Elisabeth un long temps

d'arrêt et de piétinement où les deux adversaires s'observent, Freud se demandant si la charmante personne va bien vouloir venir se placer sous la coupe de son désir de savoir, et elle, si Freud va ou non se décider à jouer les maîtres avec elle. Ce à quoi il ne semble pas que Freud se résigne vraiment. Il s'en déduit, au bout d'un temps de stagnation, un progrès soudain, ou l'ouverture que la jeune femme croit pouvoir concéder en renonçant à une part de son symptôme vient heureusement à s'accorder avec l'insistance manifeste de Freud. Il est de toute évidence qu'Elisabeth ne lui offre cette ouverture qu'après avoir compris que Freud ne s'intéresse pas à elle, mais seulement à sa propre question, qui ne la regarde elle, en rien. Place pour elle par conséquent d'être intéressée à son tour, à ce que son symptôme abrite.

Tout s'ouvre soudain à l'issue d'un corps à corps d'autant plus saisissant que marqué de toute la distance dont Freud est capable, tout s'ouvre sur un secret, dont nulle sauf une amie commune n'avait eu vent. Cette ouverture, terme à entendre ici au sens qu'il a au jeu d'échec, est elle-même typique de la constitution de renvoi à un tiers en présence, qui marque le discours hystérique. Ici encore, il s'agit de montrer, mais de montrer en dérobant, sous la condition du secret. Il faudra se demander ce que l'hystérique entend dire en présentant ce qu'elle sait sous la condition d'un secret qui

d'évidence, est un secret de polichinelle.

L'affaire dans ce secret, est elle-même typique : la jeune femme s'est laissée aller à se distraire et même à aimer un autre homme tandis que son père souffrait et que sa maladie empirait. Elle se fit alors les plus amers reproches d'avoir consacré tant de temps à ses propres loisirs.

On avouera qu'il n'y a pas là de quoi rendre quiconque hystérique et la question c'est le sens de cette ouverture par rapport à Freud ? D'évidence, Elisabeth accepte d'engager la parole, mais sur quel terrain ? Sur celui de l'amour, plus exactement de l'amour déçu, c'est là le registre original qui signe l'entrée dans le symptôme : un amour insatisfait mais où la puissance de l'insatisfaction est portée à une dimension absolue.

Or il est à noter que le pivot de cette insatisfaction tient à la maladie du père : quel rapport entre la maladie du père et une insatisfaction aussi radicale ? C'est la question qu'Elisabeth accepte de se poser avec Freud, c'est un premier acte analytique.

La valeur de cet acte est aussitôt comptabilisée par Freud, qui en détaille le numéraire : on se trouve devant un cas d'incompatibilité d'une représentation avec le reste du mode de penser ; la "représentation érotique" (de l'amour pour le jeune homme) est rejetée hors des associations, l'affect

qui s'y trouvait lié est transformé en douleur physique, il est converti au service d'une défense contre le souvenir.

C'est en deux mots, toute la conception de l'hystérie et de l'inconscient qui viennent de surgir à cette occasion. En un sens, nous n'irons pas plus loin que l'analyse de ces quelques lignes, tout au long de ce livre.

Que faut-il entendre par incompatibilité ? Cette notion est une première émergence de la fameuse notion de refoulement.

- REFOULEMENT -

On appelle refoulement une opération du sujet, qui consiste à pousser hors de la conscience par les forces de la résistance ou de la censure morale, une représentation (ou souvenir) incompatible avec le maintien du plaisir. Dans cette opération, le souvenir refoulé n'est pas aboli : la poussée pulsionnelle qui lui est liée continue à se faire valoir sous forme de retour du refoulé, rejeton de l'inconscient qui manifeste l'exigence pulsionnelle sous une forme détournée.

o
o o

Les souvenirs inacceptables à la vie morale et affective du sujet, sont rejetés, refoulés, leur statut sera désormais celui de l'inconscient. La conséquence de ce refus opposé

par le sujet, est que l'affect lié à cette représentation, est transformé : il est converti.

Que faut-il entendre par conversion ?

- CONVERSION -

On appelle ainsi un procès de formation de symptôme par lequel une quantité d'énergie psychique (ou libido) passe dans le corps sous forme de symptômes somatiques (paralysies, douleurs, anesthésies, etc..). Cette notion semble supposer l'existence d'un "symbolisme" capable de prendre corps sous forme de symptômes corporels. Comment comprendre sinon que le "psychique" puisse ainsi passer dans le "somatique"?

o
o o

Freud pour assurer sa pensée, part d'une hypothèse aussi simple que géniale : les éléments de notre vie affective peuvent être représentés par une quantité d'affect, cette quantité ne peut en aucun cas être détruite ou annulée, elle ne peut qu'être transformée ; dans le cas de l'hystérie, un affect qui ne trouve pas d'issue est "converti" en souffrance corporelle. Le secret du symptôme hystérique, c'est qu'il est la trace d'un affect qui n'a pas trouvé sa place et son issue dans la vie affective du sujet. L'autre secret, celui de l'acte

analytique, c'est que la restitution du souvenir à la vie affective du sujet, rend en conséquence l'affect à une libre mobilisation et que le symptôme s'en trouve dénoué.

Cette conception paraît si simple qu'elle risque pourtant de nous dissimuler une série de problèmes que nous ne ferons qu'effleurer : quelle est la nature de ces affects ? Pourquoi sont-ils susceptibles de s'égarer sur les fausses pistes du symptôme hystérique ? De quelle nature est notre vie affective et sexuelle pour que de telles impasses puissent avoir lieu et marquer notre vie entière ? Les fausses évidences qui porteraient à dénoncer la complaisance de l'hystérique et les soi-disants petits avantages qu'elle trouverait à sa maladie, ne sont pas de mise pour nous. Aussi cette conception de la conversion hystérique n'est-elle que le premier terme de l'énigme, en aucun cas le dernier.

Toutefois encore un instant avant d'aller plus avant. Que signifie le terme de défense ?

- DEFENSE -

Par ce terme, nous voulons dire que le sujet confronté à l'intolérable d'un souvenir ou d'une pensée qu'il récuse n'a d'autre issue que de la repousser, de s'en défendre, de la refouler. La notion de défense exprimera donc le facteur dynamique par lequel cette représentation est mise de côté faute de pouvoir être liée aux autres pensées. Il est

remarquable que dans ce passage, Freud montre que c'est l'affect lui-même qui sert dans la défense, dans le mécanisme de conversion. C'est là une difficulté qu'il ne faut pas sous-estimer : comment l'affect égaré sur les voies du symptôme peut-il contribuer à la lutte contre l'affect ? C'est à cette sorte de paradoxe que Freud accepte de s'affronter avec cette notion de défense.

o
o o

Pour nous, nous délaisserons cette difficulté pour suivre encore la logique de la cure et montrer comment Freud construit le symptôme hystérique dans le temps même de son analyse. C'est l'occasion de remarquer que le symptôme hystérique n'existe pas sans construction, et l'acte analytique non plus. Il est nécessaire de construire dans la pratique de l'analyse, mais fait plus notable, le symptôme hystérique est lui-même une construction et on ne saurait en parler en passant sous silence la part que l'on prend à cette construction. Bref, le symptôme hystérique ne laisse jamais indemne qui s'autorise à y toucher. Il n'y a pas de discours gratuit sur l'hystérie.

Nous venons avec Freud d'assister à l'ouverture, à l'éclosion soudaine de l'analyse du symptôme. Mais ce n'est bien sûr qu'un commencement. Aussitôt dans cette ouverture, viennent prendre rang toute une série de scènes analogues à

la précédente ou reliées à elle par une connexion quelconque pourvu que toutes comportent une référence à la maladie du père ou bien, sur un autre versant, aux douleurs aux jambes pour Elisabeth. Ce déploiement soudain d'événements comparables susceptibles d'être circonstances de la maladie, est un événement typique de la névrose. Tout symptôme sera dit surdéterminé : il apparaît toujours avoir une multitude de causes variées et analogues. On est alors en droit de se demander si cela ne fait pas beaucoup ? Pourquoi pas plutôt une seule cause ? C'est bien là la pensée de Freud, qui devant cet étalage de raisons, reste perplexe, jusqu'à ce que la malade se souvienne des circonstances de la première conversion, de la cause enfin avérée du symptôme : les douleurs partaient toujours du même point de sa cuisse droite, qui était l'endroit où son père posait sa jambe enflée lorsque sa fille changeait ses bandages. Elle n'y avait jusqu'alors jamais pensé !

Le lien entre la douleur aux jambes et la maladie du père est ainsi trouvé : la douleur aux jambes pour Elisabeth, est une métaphore de la maladie de son père ; Elisabeth est malade comme son père, elle s'est identifiée à lui.

Mais n'anticipons pas et revenons à la démarche de Freud, plus stricte et linéaire.

Aussi longtemps qu'Elisabeth en est à évoquer la scène en question avec Freud, la douleur se fait plus présente,

elle prend forme de crise, s'accentue, comme réveillée par le souvenir ; mais à peine la patiente a-t-elle fini de parler et de s'autoriser à l'aveu de tous les éléments de la scène que la douleur disparaît, avec l'exhaustion du souvenir.

On se trouve en apparence devant le schéma déjà présenté de la catharsis, de l'abréaction du souvenir. Cela ne nous retiendra qu'en passant.

Ce qui nous importe, c'est l'équivalence entre une partie du corps de la patiente et une scène de son souvenir. Cette équivalence est constitutive de ce qu'on appelle une zone hystérogène. Par conversion, un souvenir devenu inconscient se transforme en zone hystérogène ; les affects liés à la scène du souvenir sont convertis en souffrance dans le corps. Seulement, cette souffrance n'est pas à l'état nu, elle n'est pas sa propre vérité. Souvenons-nous que l'évocation de la souffrance de la partie du corps malade, par Freud, semblait curieusement marquée de plaisir pour Elisabeth. C'est un principe que nous devons retenir : le symptôme hystérique est une jouissance, la maladie hystérique est une accumulation de jouissance, il faudra que nous expliquions par quel paradoxe la souffrance du symptôme est en fait équivalente à un plaisir inconscient pour le sujet.

Cette conclusion est capitale ; c'est elle qui autorise Freud à soutenir que la zone hystérogène est une zone

érogène, elle est une partie du corps qui jouit, et qui jouit d'un acte sexuel. D'où un second grand principe de l'analyse : le symptôme hystérique est l'équivalent d'un acte sexuel qu'il mime dans l'inconscient. Tout symptôme hystérique vient à la place d'un acte sexuel refoulé dans l'inconscient.

Le lecteur est alors en droit de nous faire remarquer que, d'acte sexuel, il n'en a jusqu'à présent pas été question. Rien ne semble autoriser à considérer que le souvenir d'une scène où Elisabeth change les bandages de son père, soit un acte sexuel. Aussi bien nous ne l'avons pas dit, et rien ne nous autoriserait à le penser,si la suite ne l'imposait.

Mais revenons sur l'histoire d'Elisabeth. D'autres scènes ne manquent pas de surgir et de venir enrichir la détermination du symptôme. Il se passe toutefois quelque chose de nouveau, l'introduction dans ces scènes du souvenir de deux personnages : une soeur morte d'Elisabeth, et l'un de ses beaux-frères, mari de sa soeur défunte. Il se dégage autour de ces deux personnages toute une série de nouveaux souvenirs qui consistent tous en une comparaison de son destin personnel de personne solitaire et "impuissante" à dénouer les impasses de sa propre vie et de sa famille. Chacune de ces scènes semblait devoir apporter sa contribution au symptôme de la douleur aux jambes, par quelque évocation de la position corporelle de la malade dans ces scènes. On assiste ainsi à la répétition inces-

sante de ce processus d'accumulation de causes que nous avons enregistré, leur ensemble se résumant à ceci :"qu'elle ne pouvait avancer".

On ne peut pas ne pas remarquer que cette formule frappante nous donne comme une métaphore du symptôme lui-même (une douleur aux jambes inhibant la marche). C'est ce que Freud appelle une symbolisation : le symptôme hystérique symbolise, donne une traduction symbolique des pensées pénibles ou inacceptables de la malade. Le secret de la paralysie fonctionnelle psychique dans l'hystérie, c'est qu'elle symbolise une série de pensées ou de souvenirs refoulés - Il en va de même de tout symptôme hystérique. C'est en ce sens qu'il faut entendre la notion de symbole pour Freud.

- SYMBOLISME -

Très tôt dans sa technique d'interprétation du rêve, Freud a été frappé par les représentations détournées de la sexualité et des situations vitales en général (mort, naissance, mariage, parties du corps, etc..). Ainsi d'une maison représentant le corps, les issues de la maison pouvant symboliser les orifices du corps ; ou une table symbolisant souvent le mariage. C'est ce qu'il appelle le symbolisme. Il s'est attaché à en souligner l'universalité, sans prendre parti sur les raisons de cette curieuse situation. Malheureusement beaucoup d'auteurs se sont efforcés de résoudre le problème, alors que

les instruments intellectuels de l'époque ne le permettaient pas. La psychanalyse a ainsi accouché de quelques monstres théoriques qui ont eu leur heure de gloire.

Mais il est intéressant que dans le texte que nous étudions, ce soit le symptôme de l'astasie-abasie qui symbolise la proposition sous-jacente : " ne plus pouvoir avancer". Il y a là un sens original, distinct du précédent, qui nous dirigeait vers la question de la fonction de la parole dans le symptôme. Freud n'a hélas guère développé ce point, dont on doit à J. Lacan l'examen plus attentif.

o
o o

Chez Freud, cette notion ne désigne jamais quelques formes primordiales supposées de l'âme humaine ; elle ne désigne jamais de vagues songes qui hanteraient nos nuits et le fond de notre psychisme ; elle ne désigne que le résultat d'une transformation dynamique de l'inconscient en tant que refoulement de l'inacceptable. Et dire que cette transformation est symbolique, c'est dire que le symptôme vient à la place d'une parole à dire, dont l'analyse permet l'avénement à la malade, selon son voeu.

Un second point à souligner, c'est que cette formule du symptôme ("elle ne pouvait avancer") est en quelque sorte le point de convergence de cette accumulation de scènes que

nous avons décrites. L'ensemble de ces scènes semble se résumer à ce seul point.

C'est là un des éléments principaux des processus qui règnent dans l'inconscient, ce que Freud appelle les processus primaires. Ces processus du fonctionnement des pensées dans l'inconscient est étranger à la démarche ordinaire de notre existence ; ils obéissent à d'autres lois que celle de notre pensée habituelle, et ces lois sont celles qui découlent du principe du plaisir : l'inconscient n'obéit qu'à la loi du plaisir, thème que nous retrouverons plus loin.

Ces processus primaires qui règnent dans l'incons - cient sont avant tout au nombre de deux : la condensation et le déplacement. Nous étudierons plus loin le déplacement ; mais le processus à l'oeuvre dans le symptôme d'Elisabeth est une condensation : une multitude d'événements et de souvenirs distincts sont condensés en un seul élément qui les résume et les rappelle tous dans l'inconscient. Inversement, l'accès à ces souvenirs à partir de l'inconscient se fait en associant à partir de ce terme dernier, pour dégager peu à peu les divers souvenirs qui viennent s'y condenser.

- METHODE DES ASSOCIATIONS LIBRES -

Freud appelle association libre (au pluriel quand il s'agit des résultats du travail) le fait de laisser aller

la pensée et la parole sans retenue aucune d'ordre moral, esthétique, ou relevant du déplaisir suscité en général, à propos d'un problème posé par l'inconscient (lapsus, rêve, symptôme). Grâce à cette méthode, des zones inattendues de la pensée sont atteintes, qui permettent de retrouver la trace des véritables souvenirs inconscients, causes de l'effet de retour du refoulé qui n'apparaît pour ainsi dire qu'en surface.

Pour parvenir à ce résultat, il est nécessaire de laisser de côté les préjugés de la personne propre quant à ce qui est avouable ou non, important ou non, dans ses pensées et propos.

La méthode de libre association est donc par excellence analytique en ce qu'elle permet de déjouer peu à peu les effets de la censure et de la résistance, ainsi que les transformations des pensées inconscientes par les processus primaires, qui les rendent méconnaissables à un premier examen.

o
o o

Cette règle de fonctionnement est constante dans les processus inconscients et elle s'impose comme une nécessité inévitable à la personne qui s'analyse. Si l'on se demande pourquoi l'inconscient fonctionne ainsi et ce qui force à en suivre les lois dans l'analyse, plusieurs réponses se proposent.

La première est qu'on ne peut en aucune façon violer

la résistance du sujet. Cette résistance est en effet ce qui protège le sujet selon les lois du principe du plaisir. Or la résistance se sert des processus inconscients pour dissimuler les véritables causes du symptôme, afin d'éviter un trop vif déplaisir. C'est là ce qu'on appelle la censure. Le sujet ne veut rien savoir moralement des souvenirs qui lui déplaisent, il résiste contre ces souvenirs et les censure. C'est la raison pour laquelle l'hypnose est une voie inutilisable dans la méthode psychanalytique : elle revient à tenter de court-circuiter les barrages de la résistance ; or une telle tentative n'a qu'un temps et elle ne peut au bout du compte qu'amener à faire fuir le sujet devant l'angoisse de ce qui le déborde ainsi.

Mais cette réponse concernant la résistance est sans doute insuffisante, et il y en a une autre plus juste. Il faut en effet se demander pouquoi le sujet résiste. Une réponse vient simplement : pour préserver sa jouissance. Le sujet peut craindre qu'on ne veuille lui retrancher la jouissance de son symptôme. C'est à bon droit qu'il s'y dérobe, ce qu'il fait jusqu'à ce qu'il ait peu à peu acquis la certitude que son symptôme est bien pour lui le lieu de sa jouissance et que les processus de l'inconscient en sont la condition nécessaire. Bref, les processus primaires sont condition de la jouissance et c'est en suivant leur règle qu'on peut retrouver les chemins

de la vie. Si le lecteur se pose la question de savoir pourquoi ces processus règlent ainsi la jouissance de chacun, d'autres réponses lui seront peu à peu proposées dans ce livre.

--o-o-o-o-o-o-o--

Nous nous sommes soudain bien éloignés de l'histoire d'Elisabeth ! Peut-être le lecteur est-il impatient de resaisir le fil du récit. Pour résumer, il apparaît que le symptôme dans son lien avec les diverses scènes que nous venons de découvrir grâce au dire de la patiente - ce symptôme se résume à cette symbolisation d'une situation où Elisabeth "ne pouvait plus avancer". Mais pourquoi cette symbolisation ?

Entretemps, avec le progrès dans la reconstruction historique du symptôme, l'état de la malade s'était beaucoup amélioré et Elisabeth était devenue capable d'agir. Toutefois, les douleurs restaient, preuve d'une élucidation incomplète de la situation. Et en effet, qu'on se souvienne que les diverses scènes dont elle fait l'aveu, tournent toutes autour des rapports avec sa soeur et l'un de ses beaux-frères.

La résistance franchie grâce à ce nouvel aveu, il apparaît qu'au fond, Elisabeth était, au dire de Freud, amoureuse de son beau-frère, et par conséquent rivale de sa soeur. C'est cette pensée qui relevait pour elle de l'inacceptable et qu'elle avait par conséquent rejetée comme inassumable, refoulée.Le lien entre le souvenir refoulé et le symptôme tient

à ce seul point, que le symptôme comporte un sous-entendu qu'il faut restituer : "elle ne pouvait pas avancer", car avancer aurait été "faire des avances" à son beau-frère ce qui lui était moralement intolérable. Toutefois, la scène n'est pas encore restituée dans sa force et une importante circonstance manque à notre récit : c'est que sa soeur venait de mourir, et c'est à cette occasion que, en un éclair, l'idée que son beau-frère était libre et qu'elle pouvait l'épouser, s'imposa à elle, aussitôt rejetée.

Le dévoilement de ces événements marqua un progrès décisif de la cure, s'accompagnant de manifestations passionnelles extrêmes de la part d'Elisabeth. Nous ne sommes pas très loin de la fin de l'acte analytique permis par Freud à ce moment.

En effet Freud, en 1895, est loin d'être encore psychanalyste ; son analyse est en cours, et ce n'est que longtemps après qu'il apprendra à agir adéquatement avec le transfert et avec la place qu'il occupe dans le transfert, comme analyste.

- L'ERREUR DE FREUD -

Dépassé très certainement par l'aveu d'Elisabeth, Freud fait un faux pas définitif, qui clôt l'analyse, beaucoup trop tôt. Violant le silence qui doit régner absolument sur

les dits formulés dans l'analyse, il croit devoir s'adresser à la mère d'Elisabeth et lui faire la confidence de ce qu'il croit être le désir amoureux de celle-ci : est-ce que d'aventure cela pouvait s'arranger ? Le beau-frère veuf ne serait-il pas disposé à épouser Elisabeth ? Madame mère ne pourrait-elle en parler ouvertement avec sa fille enfin réconciliée avec la vie ? Elisabeth, apprenant ces confidences avec colère, interrompt l'analyse, promettant de la reprendre - mais plus tard ; ce qu'elle ne fera bien sûr pas. Ce que Freud vient de méconnaître, le faux pas radical à ne pas commettre, c'est qu'il vient de prendre le transfert narcissique d'Elisabeth sur sa propre soeur, pour un amour pour son mari. Cette première erreur, qui revient à méconnaître l'insistance du transfert "homosexuel" dans l'hystérie, lui fait à son tour rater l'essentiel : les rapports de l'hystérique à sa mère, là se situant toute la difficulté. Freud cherche trop tôt à obtenir le franchissement de la parole concernant la mère et ce forçage paralyse Elisabeth et lui interdit de poursuivre son analyse avec lui.

o
o o

Mais dans la démarche que nous avons adoptée, l'intérêt du refoulement de l'amour à l'endroit du beau-frère, tient à ceci : le surgissement du sexuel dans le symptôme et

sa manifestation en tant que cause traumatisante pour le sujet.

- TRAUMATISME PSYCHIQUE -

La notion de traumatisme est empruntée par Freud au parler médical.

Mais elle prend chez lui un sens nouveau : il s'agit d'évenements qui ont de quelque façon, blessé le sujet dans le registre du déplaisir et qui sont de ce fait éminemment susceptibles de refoulement.

Ce que Freud montrera, c'est que la sexualité a, dans l'hystérie (et dans la névrose en général), une incidence traumatique.

Plus avant, il faudra se demander pourquoi il en est ainsi ? Qu'est-ce qui est inassumable dans la sexualité, pour l'hystérique ? On verra que la réponse à cette question tient dans la notion d'une sexualité infantile qui ne peut qu'être soumise au refoulement.

o
o o

Ce qui est en cause dans cette scène relève en effet du sexuel en ce qu'il s'agit d'une relation amoureuse inaboutie. Ces événements sexuels, la grande leçon de l'hystérique, est de nous apprendre qu'il sont traumatiques et que la sexualité en générale est cause de symptômes en ce qu'elle

est traumatique.

Si la première leçon de l'hystérie est de nous apprendre que les symptômes parlent et que la conversion est une expression dans le corps, des conflits inconscients qui organisent l'histoire du sujet, la seconde leçon à laquelle nous devons prêter attention, c'est que la sexualité humaine est toujours traumatique. Bref, ce sexuel dont l'hystérique ne sait que faire, qui l'encombre et l'angoisse à ce point qu'elle n'a d'autre solution que de s'en débarrasser tant bien que mal dans ses symptômes, - ce sexuel est un point d'aveuglement et de difficulté constant pour l'être humain. Si le sexuel est la cause des symptômes hystériques, c'est que cette cause de notre existence est à ce point encombrante que nous ne savons d'ordinaire mieux en faire que de la refouler, de la rendre inconsciente.

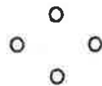
Est-ce à dire que, en retour, la psychanalyse pourrait de quelque façon restituer le sexuel à la vie du sujet ?

Nous apprendrons que cela n'est possible que dans certaines limites et qu'il est de la nature de la sexualité de rester soumise aux effets du refoulement. Nous n'avons pas à nous en attrister, mais nous devons par contre nous demander pourquoi il en est ainsi ?

Nous ne disposons pas encore de la réponse ; c'est uniquement lorsque nous aurons réussi à introduire le fait d'une

sexualité infantile soumise aux lois du complexe d'Oedipe, que nous y parviendrons.

A la fin de ce parcours, nous devons cependant retenir cette grande leçon de l'hystérie : les symptômes psychopathologiques ont une cause historique et cette cause est à trouver dans le dynamisme inconscient qui règle l'existence de la personne. La vrai vie du sujet est dans l'inconscient.



- LE REVE, VOIE ROYALE VERS L'INCONSCIENT -

Nous nous sommes introduits grâce au symptôme hystérique au domaine de l'inconscient et de la méthode psychanalytique. Toutefois, nous ne savons pas encore comment est constitué le terrain de ce nouveau domaine, ni vers quoi il convient de nous diriger pour assurer la méthode.

Aussi pour nous familiariser avec ces problèmes, il paraît pertinent d'ouvrir l'étude du rêve, envisagé selon le mot de Freud, comme la voie royale vers l'inconscient. Comment le rêve fonctionne-t-il ? Que peut-il nous apprendre sur l'inconscient ? Il faut que nous élaborions une méthode d'interprétation du rêve.

Mais avant, remarquons ce qui se passe de nouveau dans cette idée que nous avons, d'étudier le rêve. Par tradition, le rêve n'apparaît que comme un élément mineur et marginal de la vie du sujet. Nul ne songerait à lui accorder un sens et encore moins une importance.

En posant que le rêve est une manifestation de l'inconscient, nous venons de renverser la perspective traditionnelle, ce que nous avons déjà fait avec le symptôme hystérique. Traditionnellement, la maladie mentale, le Rêve, sont tenus pour des manifestations d'affaiblissement de la person-

nalité, des effets d'un manque de réalisme, voire de réalité ; pour tout dire une perte de réalité évocatrice de déchéance humaine, voire d'irrationnel.

Nous devons avec netteté nous élever contre ces manières de voir. C'est dire que ces événements, loin d'être des marques de déchéance, sont au contraire des manifestations d'une nouvelle rationalité, celle de l'inconscient conçu comme lieu de recueil des événements historiques de désir survenus à la personne. L'inconscient n'abrite aucune ombre, aucun irrationnel, aucun mystère ; mais en retour les symptômes psychopathologiques (les rêves entre autres) ne sont le signe d'aucun affaiblissement humain ; ils sont le signe d'une nouvelle raison qui nous apprend à reconnaître dans les événements marginaux et inacceptables ou intolérables de notre vie, le principe de cette existence même, le principe de tout ce qui organise notre jouissance. On ne saurait être assez ferme là-dessus si l'on veut préserver l'originalité du travail psychanalytique.

o
o o

Comment procéder, dans ces conditions, pour constituer une interprétation du rêve ? Nous partirons pour ce faire d'une idée simple et constante : le rêve est un accomplissement de désir. Interpréter un rêve, consistera à reconstituer

le désir du rêve et à le restituer au rêveur qui est d'ailleurs le seul à pouvoir reconstituer son désir. C'est une manière de rappeler qu'on ne saurait analyser personne d'autre que soi-même, et que l'analyse est une démarche personnelle qui n'a lieu que dans les limites que la personne fixe à son désir de savoir.

Mais plutôt que de procéder dans l'abstrait en reconstruisant une doctrine générale du rêve, nous allons procéder à partir d'un exemple (1).

Freud tout heureux de sa découverte du rêve comme accomplissement de désir, ne manquait pas, au beau temps de sa jeunesse psychanalytique, d'en faire part à ses patients pour leur communiquer la bonne nouvelle et obtenir d'eux les échos qui le conforteraient dans ses conjectures.

Devant une telle assurance et une telle insistance de sa part, nul doute qu'il devait rencontrer des obstacles - de ses patients mêmes : C'était trop beau pour être vrai, il fallait bien qu'il déchante un peu ! Ce que les patients en question n'apercevaient pas étant que, à faire ainsi déchanter Freud, ils déchantaient eux-mêmes d'autant. Mais c'est que le sujet n'est pas toujours à la hauteur de ses propres symptômes !

---

(1) Qu'on trouvera au chapitre 4 de l'Interprétation des Rêves, Paris 1966, PUF.

Une dame en analyse avec Freud et depuis passée à la postérité comme la spirituelle Bouchère, lui rapporte un rêve, tout le contraire d'un désir réalisé. Comment accorder cela avec la théorie du cher professeur ? Voici le rêve :

"Je veux donner un dîner,

mais je n'ai pour toute provision qu'un peu de saumon fumé.

Je pense à aller faire des achats,

mais je me rappelle que l'on est dimanche après-midi et que toutes les boutiques sont fermées.

Je veux aller téléphoner à quelques fournisseurs,

mais le téléphone est dérangé.

Je dois donc renoncer à mon souhait de donner un dîner". (1)

On le voit, voici un rêve qui nous présente l'échec d'un voeu ; Freud semble donc contredit, pour la plus vive satisfaction de la patiente ! Celui-ci ne s'en tient cependant pas là : seule l'analyse peut trancher du sens du rêve, grâce aux associations de la rêveuse. On voit à nouveau que la méthode d'interprétation repose toute entière sur cette notion d'association que nous avons déjà rencontrée : c'est dans la mesure où les événements du symptôme ou du rêve sont ratta-

---

(1) J'adopte pour sa clarté l'intéressante présentation de Jean Florence : L'identification dans la théorie Freudienne, Bruxelles 1972.

chés aux événements de la vie du sujet, que le rêve peut s'expliquer. Associer, signifie restituer un événement singulier et inexplicable comme le rêve, à la continuité historique de la vie du sujet, dissociée sous les effets du refoulement.

Il s'agit donc de retrouver les sources historiques du matériel du rêve. Or les motifs d'un rêve se trouvent toujours dans les faits des jours précédents.

Le mari de la patiente est boucher en gros, c'est un brave homme très actif. Il lui a dit quelque jours avant qu'il engraissait trop et voulait faire une cure d'amaigrissement. Il se lèverait de bonne heure, ferait de l'exercice, s'astreindrait à une diète stricte et n'accepterait plus d'invitations à dîner.

Elle ajoute en riant que son mari a fait, à la table des habitués de son restaurant favori, la connaissance d'un peintre qui voulait à tout prix faire son portrait. Mais son mari avait répondu, de sa manière abrupte, qu'il le remerciait très vivement, mais était persuadé que le peintre préférerait à toute sa figure, un morceau du derrière d'une belle fille.

Elle est très éprise de son mari et le taquine sans cesse.

Elle lui a également demandé de ne pas lui donner de caviar. - Freud reste là-dessus interloqué et lui demande

de préciser.

A vrai dire elle souhaite depuis longtemps avoir chaque matin un sandwich au caviar mais elle ne s'autorise pas cette dépense. Naturellement elle aurait aussitôt ce caviar, si elle en priait son mari. Mais elle l'a prié au contraire de ne pas le lui donner de manière à pouvoir le taquiner plus longtemps avec cela.

On remarque que jusqu'à présent, les éléments qui viennent en écho au rêve, dans les associations, ne concernent en rien le rêve lui-même. Ils ne permettent donc pas d'interpréter. Apparemment nous tournons court. Nous retrouvons ici la loi générale que nous avions mise en évidence dans l'étude du refoulé : les associations les plus éloignées du noyau du refoulement n'entretiennent avec lui que des rapports lâches ou presque inapparents.

Un premier élément nous met toutefois sur une piste : l'ambiance orale du rêve. Il y est bien sûr question de souper, mais dans ces premières associations, le mari boucher, le dîner au restaurant, le morceau du derrière d'une belle fille, le caviar souhaité par la patiente, tous ces éléments égrènent les notes d'une mélodie d'ambiance qui fait la particularité de la position orale de l'hystérique.

Toutefois, Freud semble bloqué, la patiente satisfaite, triomphe : Freud est enfin repoussé ! Celui-ci ne se

laisse pourtant pas démonter. Il commence par commettre une erreur typique de sa position personnelle d'analyste : il insiste et cherche à surmonter la résistance de la patiente, ne s'apercevant pas que c'est de son insistance que celle-ci joue, précisément, à entretenir son propre symptôme.

Mais l'intelligence inconsciente de Freud est assez grande pour qu'il en vienne à faire une remarque qui ouvre la situation et permet la relance du travail. Surpris par cette position de la patiente à l'endroit du caviar - la passion inutile par excellence - il lui montre qu'elle est obligée de se créer, dans la vie, un désir insatisfait. Ce que son rêve lui montre c'est, comme dans sa vie, un désir effectivement refusé. Bref, il lui faut, pour désirer, refuser un désir, et son rêve est la métaphore de sa position subjective : son rêve lui annonce comme en écho, le principe de sa propre existence. C'est là le principe de la position de l'hystérique : maintenir un désir insatisfait pour être assurée de l'existence du désir. Seulement ce qu'elle ne sait pas et ce qui fait une part de sa souffrance, c'est que ce désir dont elle se sépare, est une partie d'elle-même, dont elle doit ainsi sans cesse se retrancher.

Nous voyons que la fonction du rêve est de signifier au sujet le principe de sa position, moyennant l'interprétation. Ce n'est certes pas qu'un rêve n'existe qu'en tant

qu'interprèté. Mais un rêve qui ne l'est pas, va se perdre dans les vagues de notre existence, aux mille bruits confondus.

L'interprétation de Freud ouvre un événement nouveau pour la patiente, en quoi il y a là un acte analytique : pourquoi lui faut-il un tel désir ? C'est sur cette question qu'il lui restitue, que la patiente se décide elle-même à avancer un nouveau pas. Les associations reprennent et franchissent cette fois le seuil de la résistance :

- Elle a rendu hier visite à une de ses amies ; elle en est fort jalouse parce que son mari en dit beaucoup de bien. Fort heureusement l'amie est maigre et son mari aime les formes pleines. - De quoi parlait donc cette amie maigre ? - Naturellement de son voeu de forcir quelque peu. Elle lui a aussi demandé : "Quand nous inviterez-vous à nouveau ? On mange toujours si bien chez vous".

Le sens du rêve nous dit Freud, est maintenant clair, il est enfin possible d'y restituer un autre désir que la première séquence d'association avait plus dérobé qu'elle n'avait servi à le manifester.

Le rêve est une réponse à l'amie, il poursuit une conversation, il y intervient, il propose sous une forme masquée et dissimulée, les vraies pensées de la rêveuse dans la situation !

"C'est exactement, dit Freud, comme si vous vous

étiez fait la réflexion quant à cette invite (Aufforderung) : "Bien sûr que toi, je vais t'inviter ! Pour que tu t'empiffres chez moi, que tu deviennes grosse et que tu plaises plus encore à mon homme ! Plutôt ne plus do nner de dîner".

"Le rêve vous dit ainsi que vous ne pouvez pas donner de dîner, il accomplit votre voeu de ne point contribuer à arrondir les avantages de votre amie.

"La résolution prise par votre mari, de ne point accepter d'invitation à dîner pour ne pas engraisser, vous avait en effet indiqué que les dîners dans le monde engraissent."

On le voit, le rêve enfin interprété, nous a permis de dégager son contenu latent bien distinct de son contenu manifeste (le récit du rêve lui-même). Ce contenu latent qui se discerne à travers les associations sur le matériel des éléments du rêve consiste en effet en un désir, présenté comme accompli : le voeu de ne pas contribuer à l'épanouissement de son amie - qui lui prendrait son mari.

Toutefois, un élément au moins du rêve reste encore inexpliqué : le saumon fumé. - "C'est répond la patiente, le plat de prédilection de mon amie". Par hasard, ajoute Freud, je connais aussi cette dame et je sais qu'elle s'autorise aussi peu le saumon fumé que ma patiente le caviar.

Cet élément à première vue incongru du saumon fumé

devient alors clair : il est la métaphore de la conduite de la patiente à l'endroit du caviar. Celle-ci métaphorise sa propre conduite dans celle de son amie : elle s'identifie à elle.

Il est intéressant de souligner que cette identification se fait par un double moyen caractéristique des processus primaires qui règnent dans l'inconscient : le saumon fumé vient à la place du caviar, il y a une substitution de l'un à l'autre, autrement dit une condensation : le saumon fumé équivaut au caviar dans le rapport au désir.

Mais ce n'est pas tout. Ce même saumon fumé vient rappeler la conduite de l'amie par rapport à son désir. Il est en connexion de proximité avec elle, il représente une partie de l'amie, est un déplacement de cette amie et de sa conduite. Dans cette mesure, il remplit le rôle du second procédé fondamental des processus primaires : la partie représente le tout, une partie en liaison de connexion quelconque avec un autre élément, par un lien de contiguité, représente cet autre élément : l'amie et sa conduite quant au désir qu'elle se refuse.

- REVE ET HYSTERIE -

Le résultat de cette seconde séquence de l'interprétation du rêve, ouverte par les associations sur l'amie de la

patiente, - ce résultat semble assez déçevant. On semble nous dire en tout et pour tout, que la patiente n'est pas décidée à laisser son amie faire du charme à son mari. Si c'est là tout le déduit de l'affaire, voilà un rêve qui ne va pas bien loin. Heureusement, Freud ne s'arrête pas là et poursuit le travail, ouvre à une autre interprétation, plus fine. Que la patiente rêve en effet qu'un voeu de son amie ne s'accomplisse pas, rien d'étonnant à cela.

Mais le rêve nous dit tout au contraire que c'est elle-même qui rêve qu'un de ses désirs n'est pas accompli : le rêve acquiert un sens nouveau ; il n'est point question d'elle mais de son amie en tant que masque d'elle-même. Elle estime être à la place de son amie, elle s'est identifiée à elle.

Ce rêve de saumon fumé est donc une manifestation de la démarche de l'hystérique : s'identifier à une femme qui lui soit proche. Toutefois, nous ne voyons pas pour l'heure le sens de ce procédé. C'est qu'il faut introduire un troisième personnage sans lequel l'identification est impossible : le mari de la patiente. Elle se met à la place de son amie dans le rêve parce que celle-ci tente de se mettre à sa place auprès de son mari (en le séduisant) ; ceci parce qu'elle voudrait prendre, dans l'estime de son mari, la place de son amie.

Nous entrevoyons alors un des ressorts les plus sub-

tils de l'hystérie : elle s'identifie à l'amie par la création d'un symptôme (celui du désir qu'elle se refuse). Un symptôme est la création d'un refus quant au désir, à partir d'un désir autre ; mais ce qui en reste au sujet ce n'est pas le désir, mais seulement le masque, l'identification. Il faut souligner que cette identification ne peut avoir lieu qu'en présence d'un tiers (l'homme).

Une autre interprétation est à vrai dire possible, que Freud propose grâce au mot Aufforderung qui signifie aussi bien invitation que sommation ("c'est comme si vous aviez répondu mentalement à cette invite"). Il est aisé de deviner que cette invite est celle de Freud lui-même, lui proposant d'avoir un désir accompli dans ses rêves, grâce au rêve. C'est pour se dérober à ce désir de Freud qu'elle lui propose ce rêve de désir inaccompli en retour, pour le décevoir et pouvoir ainsi garder sa place elle-même. Freud prend dans ce cas une position maternelle à laquelle elle tente de se soustraire, en s'identifiant à son mari en tant que refusant l'invite de se faire tirer le portrait, du peintre dans la première série d'associations. C'est dans cette mesure un rêve de transfert.

o

o o

L'analyse de ce rêve nous a montré comment, en procédant par association à partir du <u>matériel</u> du rêve, il est possible de restituer au rêveur le désir que son rêve représente comme accompli.

Toutefois, il ne suffit pas de dire que le rêve est un accomplissement de désir. La difficulté, c'est que ce désir est déformé dans le contenu manifeste. Et l'interprétation a pour fonction de restituer à travers ces déformations, les pensées latentes du contenu du désir, qui sont inconscientes. Nous retrouvons le schéma que nous avons déjà mis en place : de même que le symptôme, hystérique en particulier, est une expression de représentations inconscientes refoulées ; de même le contenu manifeste du rêve est l'expression (déformée) de pensées inconscientes refoulées, <u>latentes</u>, qu'il s'agit de restituer à travers les déformations du rêve. Le contenu manifeste du rêve est donc le rêve lui-même en tant que représenté et raconté, mais ce récit manifeste dissimule et déforme les pensées qu'il est par ailleurs chargé d'exprimer.

Quant aux raisons de cette déformation des contenus latents dans le rêve envisagé en tant que formation manifeste, elles sont les mêmes que celles rencontrées dans l'analyse du symptôme hystérique.

D'une part et de la manière la plus superficielle, la <u>censure</u>, instance psychique chargée de rejeter ou de refou-

ler tous les contenus pénibles au bon plaisir du sujet, a gêné son travail de coupe, de retranchement dans le matériel original et a ainsi rendu méconnaissable la véritable nature du désir de ce matériel. Mais ce n'est là qu'une première explication superficielle : on ne doit jamais partir de l'idée que la résistance ou la censure sont des forces en psychanalyse, car ces forces ne sont en aucun cas créatribes ; elles sont purement défensives. On doit donc se demander quelle est la force jaillissante de l'appareil psychique.

Cette force est le désir inconscient, qui réside dans les sources du rêve. La force efficiente, créatrice du rêve, c'est le désir infantile. Nous allons en dire plus là-dessus, mais d'abord ceci : que sont les processus primaires ? Nous avons vu que leur manière de procéder consiste à rassembler dans l'inconscient les souvenirs des événements, ou scènes, selon des lois et modes différents de ceux de notre vie de veille, où ils s'ordonnent selon la logique, et la reconnaissance de la réalité.

Or l'inconscient ne veut rien savoir si ce n'est du plaisir. Les processus primaires qui règnent, ordonnent les souvenirs inconscients selon des lois de contiguité ou de ressemblance toute superficielle au regard de la logique, mais qui sont l'expression adéquate du désir. Le désir inconscient procède par condensation et déplacement.

Le lecteur qui se reportera à la Recherche du Temps Perdu ne manquera pas de le reconnaître. Pour Proust, l'inégalité soudaine d'un pavement, la conjonction du goût de la madeleine dans la cuiller de thé, ne rappellent pas des événements historiques logiques, mais des événements marquants de sa vie d'enfant ou de sa nostalgie de jeune homme. Ces ressouvenirs ne lui viennent pas par l'enchaînement logique, mais par ces infimes détails, autour desquels se déploient pourtant comme une fleur de papier japonaise, tout le ressouvenir, toute la jouissance de se raconter les événements du passé.

L'inconscient ne procède pas autrement. Ce que Proust a su traduire en littérature, le moindre de nos rêves nous l'apporte chaque matin sur le plateau de notre ressouvenir ; à chacun d'y prêter l'attention qu'il convient.

Que sont ces lois de l'organisation inconsciente ? Ce sont les lois de la jouissance en tant qu'elle procède du désir infantile. Les lois de la jouissance consistent à condenser, à déplacer nos souvenirs, afin que de leur superposition résulte comme le chant de notre existence, à laquelle nous ne prêtons d'ordinaire pas la moindre attention. C'est pourquoi, envisagée sous cet aspect, la déformation qui règne dans le rêve n'en est pas une : elle n'est que l'expression fidèle d'un mode de dire original qui ne se travestit sous les dehors de la censure que pour mieux faire valoir ses droits, pour mieux permettre au refoulé de faire retour,

sans autre obstacle que ce léger travestissement qui nous le rend acceptable sans plus de résistance.

Qu'est-ce donc que le désir inconscient ? Que signifie qu'il soit d'origine infantile ?

Le désir inconscient est la source du rêve. Il n'est bien sûr pas la seule. Nous avons vu que le matériel du rêve (les éléments qui le constituent) a diverses sources. L'une, la plus évidente, réside dans les restes diurnes, ou souvenirs du jour précédent, ou des jours les plus proches du rêve. Une autre de ces sources consiste en les événements qui tiennent à notre corps, dans le sommeil : ainsi d'une envie d'uriner nocturne, d'une gêne respiratoire ou digestive, etc... Ces événements sont repris dans le rêve comme source du matériel. Mais ce ne sont là que des éléments de peu de poids. Par delà eux, ce qui se dégage peu à peu est l'insistance dans le rêve, de tous les événements de la vie intellectuelle, amoureuse, etc... du rêveur, bref ! rien qui ne soit susceptible d'alimenter le rêve, pourvu que ces événements fassent partie de l'histoire personnelle, vécue, indépassable, de la personne propre. Pas le moindre inconscient collectif, là-dedans, encore moins d'archétypes issus d'un fonds supposé de l'humanité. C'est à l'histoire, et à l'histoire vécue, que la psychanalyse se réfère.

D'où l'accent à porter sur le désir, en tant qu'in-

fantile qui est à la source de tout rêve. Qu'est-ce donc que l'enfance ? L'enfance constitue notre ressource principale, en elle se résume et se condense ce dont nous sommes nés : la conjonction du désir de nos parents. C'est là notre enracinement incontournable, notre seule assise irréfutable, indépassable. Il n'y a pas d'autres raisons de considérer que l'infantile soit la source réelle de nos rêves, et il n'y en a pas de meilleure. En rêvant, nous mettons en scène les conditions de notre existence, afin de nous les rendre assumables. En rêvant, nous nous reconstruisons une enfance qui puisse nous protéger d'être jetés dans la réalité comme nous le sommes sans cesse. Le rêve en construisant un espace intermédiaire entre la réalité et nous, nous accueille et nous permet de nous témoigner à nous-même qu'il y a bien un lieu qui nous recueille et nous maintient en vie, malgré la réalité. C'est dire que pour notre part, nous ne crachons pas sur le rêve ni sur le sommeil, l'une des rares ressources qui nous assure d'un maintien de notre jouissance (1).

A partir de telles remarques, on saisit alors mieux deux particularités du rêve comme processus psychique inconscient. L'une est que le rêve transforme les pensées inconscientes en images et discours entendus. Cet aspect frappant

(1) Cette présentation est le résultat d'un travail avec Clara Dacier, psychanalyste.

est bien celui qui retient le plus chacun d'entre nous. L'autre trait est plus secret et ne se laisse pas discerner si aisèment ; c'est que, sur la scène du rêve, nos désirs ou nos craintes sont présentés comme _accomplis_, comme _actuels_. Comment un désir en particulier infantile, depuis longtemps révolu, peut-il être actuel ? Voilà une des questions majeures que le rêve nous propose.

La réponse la plus juste que nous pouvons avancer est de dire que le caractère _imagé_ du rêve manifeste, tient à une tentative du sujet de reconstituer la scène de la perception et surtout de la _sensation_ en tant que fondatrice de la personne et de son accueil au monde du désir. Le rêve tente de rejoindre la scène de notre sensation disparue ; il tente de nous restituer cette scène, de nous y resituer, afin que nous en jouissions à nouveau. Le _souvenir de la sensation_ est ainsi plus fort que le hasard ou que la mort eux-mêmes, il est notre principale assise dans la vie. Qui de nous n'a ainsi dans un repli de sa mémoire le souvenir de scènes heureuses des jours disparus et dont la seule évocation suffit à permettre de respirer à nouveau ?

Cette première explication se prolonge par celle du second trait que nous avons relevé : la figuration comme actuelle de nos désirs et souvenirs dans le rêve. Dire que nos désirs et souvenirs sont actuels, c'est dire qu'ils n'ont

pas passé et que rien ne saurait faire qu'ils disparaissent de notre vie. Le mode d'existence du désir inconscient est donc l'actuel, l'accompli, en tant que maintien de notre voeu d'exister. Rien ne peut y objecter et au fond, si le principe du plaisir prime sur la réalité qui n'en est qu'une version affaiblie, c'est que ne nous maintenons dans la réalité que grâce à ce désir, toujours problèmatique, mais qui nous maintient arrimés à l'existence à la mesure des désirs dont nous nous trouvons constitués. Le désir de l'Autre nous constitue et nous maintient en vie ; rien d'autre ne saurait y parvenir.

--o-o-o-o-o--

- LA PLACE DE LA SEXUALITE -

Le lecteur qui nous aura suivi jusqu'en ce point aura dû être intrigué par quelques remarques marginales auxquelles nous nous sommes livré. Ainsi de notre affirmation que la sexualité serait un facteur électif de traumatisme dans la névrose ; ou encore que le symptôme hystérique serait l'équivalent et le substitut d'un acte sexuel.

Ces affirmations présentées comme en marge de notre démarche, ont toujours à l'endroit du lecteur le même effet : soit qu'elles le déroutent et lui semblent absolument contestables ; soit - et c'est là un mauvais signe - qu'elles lui semblent évidentes, si ce n'est même dépassées par le cours de l'histoire. Pour nous, nous sommes également éloigné de ces deux attitudes et nous pensons qu'une attitude analysante à l'égard de la sexualité consiste à se demander : pourquoi . Pourquoi le sexuel occuperait-il une telle place dans le symptôme ?

Il est à cette question possible d'apporter une réponse aisée : avec la sexualité, nous entrons dans un univers d'une géométrie entièrement insolite, étrangère à tout raisonnement d'adulte. Le pire est qu'à cet égard, tout adulte est et restera sans fin un enfant. Il est donc nécessaire de

croire aux contes de fées ; que le lecteur qui a passé cette étape referme ce livre, il n'est plus concerné !

Nous entrons en effet dans un monde qui est celui de notre corps. Que savons-nous de notre corps ? Que savons-nous de notre naissance et de notre origine d'enfant ? Manifestement rien, si ce n'est nos fantasmes.

C'est là toute la substance de la sexualité dans sa découverte psychanalytique : la sexualité n'est accessible que dans le fantasme ; mais en retour, nous ne savons rien de notre corps qui ne soit sexuel, en ce sens que seuls les éléments du fantasme peuvent nous permettre de construire notre corps. Chacun de nous, chaque enfant, est confronté à la tâche redoutable de construire son origine ; il ne dispose pour cela que de ses fantasmes, heureux cependant quand il arrive à une solution même approximative. Beaucoup n'y arrivent pas et n'ont pour tout élément de reconstruction, que leur délire ou leurs hallucinations.

De l'autre côté du miroir, qu'allons-nous rencontrer ? Un monde étonnant, ou des fragments corporels statufiés, personnalisés, dans une atmosphère de totale étrangeté, échangent un dialogue qui ne nous concerne que par incidence, par allusion, par accident, quand nous n'y faisons pas simplement figure de gêneurs et d'intrus. A croire que le monde de notre corps est un jardin des étrangetés où nous ne pénétrons que

par surprise, quand nous n'y rencontrons pas des personnages dont la lointaine ressemblance avec des personnes réelles ayant existé dans notre entourage, semble à peine excuser notre intrusion sur cette scène qui est pourtant la nôtre, celle où nous nous constitu ons dans un jeu que la scène du rêve nous donne à voir par instant.

Il faut bien, si l'on n'est romancier, classer dans un répertoire les personnages et décors du drame et pour tenter d'y mettre un peu d'ordre, les assigner à des données de notre corps ou de notre vie historique de sujet.

-o-o-o-o-o-o-

Une manière d'aborder le répertoire est de suivre l'enfant dans les questions qui se sont posées à lui et qui constituent souvent le coeur de sa vie d'adulte, bien qu'il n'en sache rien.

La première de ces questions inévitables est de savoir d'où viennent les enfants ? Ce n'est là bien sûr qu'une manière détournée de demander : d'où viens-je moi-même, de qui et pourquoi suis-je né ? On trouvera la trace de cette question dans la phase absolument constante où un enfant demande raison de tout, inlassablement, avec une extraordinaire indifférence aux réponses qu'on lui fait. Pourquoi les chaises tiennent-elles debout, pourquoi les feux rouges sont-ils rouges,

sont quelques-unes des difficultés majeures de l'existence auxquelles les parents sont priés de répondre, de préférence devant un grand concours de foule, qui s'en amuse à proportion de ce qu'elle sait n'avoir pas la réponse. Quant aux parents généralement débordés dans ce moment-là, il ne leur reste qu'à tenter de garder contenance dans une situation où l'âme la mieux trempée vacille.

Mais à quoi tient donc l'indifférence de l'enfant aux réponses qu'on lui fait ? Tout simplement à ceci, que sa seule préoccupation, ce sont ses fantasmes. C'est-à-dire que l'enfant ne tente pas tant d'élaborer une réponse à partir de ce qu'on lui dit, que de ce que son corps lui propose comme éléments en ce sens. Dans le fantasme, l'enfant met en scène sa connaissance et sa jouissance du corps, son rapport de jouissance à l'autre, au parent qui est là.

C'est de son corps et de nulle part ailleurs qu'il va élaborer les théories sexuelles qui lui permettent de résoudre de bric et de broc la question proposée. D'où peuvent bien venir, corporellement, les enfants ? Pour le savoir, il nous faut énumérer les lieux du corps qui sont susceptibles d'offrir une réponse. Au premier rang se présentent à nous tous les orifices du corps en tant qu'ils offrent un rapport non pas tellement avec l'extérieur qu'avec l'Autre : la mère, puis le milieu familial en général.

Si ainsi nous envisageons la bouche ou la cavité orale d'un enfant, il ne viendra à l'idée de personne que cet orifice ne serve qu'à manger. Dans l'acte de succion du sein qui est le prototype de tout acte à l'endroit de l'Autre, ce dont il s'agit là, c'est de la demande d'amour qui passe à travers cet acte et donc d'un rapport à l'Autre, tant du côté de la mère que de l'enfant.

C'est ce qui veut dire que la bouche est une zone érogène. On a beaucoup mis en doute l'idée d'une sexualité infantile précoce. Mais plutôt que se buter à cette idée, il faut plutôt se demander : quelle est la relation de l'enfant à la mère dans cet acte de succion ? C'est simplement un acte de plaisir. La notion de zone érogène orale, d'une sexualité infantile précoce, signifie simplement que dans cet acte il est question du plaisir corporel d'exister en rapport à l'Autre. Il n'y a nul mystère ni nul excès dans cette conception, simplement la reconnaissance du primat du plaisir dans l'action humaine, auquel on ne voit pas pourquoi un enfant devrait échapper ?

Dans ces conditions, il ne faut pas s'étonner que l'enfant élabore ce plaisir en rapport à l'Autre, et qu'il lui donne l'élaboration que sa connaissance partielle et mutilée lui permet. Cette élaboration qui part de l'excitation de plaisir et de la réponse de l'Autre pour cerner le lieu propre

d'existence de l'enfant, c'est là le <u>fantasme</u>. On appelle fantasme l'élaboration du rapport à l'Autre en tant que porteur de plaisir, dont l'enfant est capable. Cette définition serait suffisante, si le lecteur voulait bien se souvenir que l'adulte ne fera pas mieux et n'ira pas plus loin que l'enfant sur ce point.

Mais bien sûr la zone orale (la bouche en particulier) n'est pas le seul lieu du corps qui soit susceptible d'aider à la résolution de ce problème. La zone anale apporte sa contribution, en particulier dans l'échange et la transaction qu'elle autorise avec la mère dans les divers actes d'éducation à la propreté.

Il en résulte que cette zone et son excitation vont servir à élaborer un autre fantasme, <u>de naissance anale des enfants</u>. Puisque l'enfant n'a pas à sa disposition une représentation de la conception et de la naissance, il en vient à imaginer que sans doute les enfants sont évacués par l'anus, comme une selle. Bien sûr, cette théorie sexuelle infantile laisse ouvertes beaucoup de questions, entre autre celle de la conception proprement dite.

C'est là la <u>seconde grande question</u> que l'enfant tente de résoudre : en quoi peut consister cette action étrange et assez incompréhensible qui consiste dans l'union <u>de ses parents</u> ? Ce que son père et sa mère peuvent avoir à faire

ensemble est obscur et voué à l'interrogation. Sans doute d'étranges bruits nocturnes perçus à la faveur d'incidents de rencontre, laisse à penser que les parents doivent bien avoir à faire ensemble, mais quoi ? Cela semble violent, assimilable à une action de casser, de pénétrer de force, de briser, qui constitue des métaphores propres à l'enfant (1) pour se représenter cette activité singulière, le coït parental. Quant à aller prendre acte du fait que cette activité pourrait être celle dont naissent les enfants, il y a un abîme que l'on comble comme on peut, au moyen des dites théories sexuelles, justement.

Dieu merci ! l'enfant n'est pourtant pas à court d'arguments et il n'a pas fini de faire le tour de son corps. L'urine, les déjections, le pénis (si accessible sur le corps) vont permettre de mettre en scène encore d'autres conceptions de la différence et de l'origine de toute chose et de tout enfant. Puisque le <u>pénis</u> apparaît comme un argument si massif sur le corps du garçon, et que celui-ci estime pouvoir être si fier des sensations et exploits qu'il lui permet, on va supposer que cet organe est commun à tous les êtres humains (quitte à poursuivre aussi l'enquête sur l'entourage animal). Hommes et femmes seraient soumis à cet instrument et la différence sexuelle est ainsi ignorée, au profit d'une satisfaction

---

(1) Et de ce fait aussi à l'adulte qui l'ignore trop.

intellectuelle ineffable. On aurait tort de croire que la fillette échappe à cette manière de voir. Un pénis, elle aussi en veut un ; et si, à la différence du garçon, elle s'aperçoit vite qu'elle n'en a pas, c'est pour mieux reprocher à sa mère de ne pas lui en avoir donné un aussi (1). Cette théorie phallique de l'appartenance sexuelle est des plus utiles en ce qu'elle permet au garçon surtout de rester avec une admirable constance dans l'ignorance de la différence. Quant à la fille, si elle n'y renonce pas de son côté, elle érigera à la place de ce refus un magnifique comportement viril dans sa vie, en vue de faire plaisir à son père, ou ce qui revient au même, un symptôme hystérique qu'elle apportera plus tard sur un plateau à son analyste.

Quelle est alors la place de la différence sexuelle dans de telles représentations infantiles du sexe? C'est une question toujours ouverte et à laquelle on répond toujours trop vite. Nous proposerons nous-même une esquisse à cet égard, plus loin.

Mais en-deçà de ce point, nous n'avons abordé que quelques exemples de ce que le corps permet de soutenir comme fantasme. En faire l'inventaire complet serait aussi passionnant qu'impossible. Comment procéder plus avant ?

---

(1) Reproche entendu le 25/4/1981, quatre-vingts ans après Freud.

Nous nous souvenons que, parlant de l'hystérie, nous avons souligné que le symptôme tient à une zone hystérogène, qui est en fait une zone érogène. Nous avons avancé de plus que toute partie du corps est susceptible de cet usage. Nous trouvons l'enseignement du symptôme et nous disons que le fantasme peut s'attacher à toute partie du corps, même si certaines semblent offrir un point d'accrochage priviligié en raison de leur forme en saillie ou en retrait, ou encore à proportion de leur importance fonctionnelle dans la vie de relation à l'Autre.

Cette manière de voir, qui revient à dire que toute zone du corps est susceptible d'être une zone érogène, donc l'objet d'un fantasme, nous oblige à une précision d'importance. Quel sens peut-il y avoir à soutenir que toute partie du corps est susceptible d'une jouissance sexuelle ? Et qu'il y aurait de plus une sexualité infantile ? Il faut alors préciser que par sexualité, nous n'entendons en aucun cas ce qui se rattache à l'appareil génital seul.

Quelle est la principale caractéristique du génital en nous ? C'est d'être un lieu producteur de plaisir et aussi bien, d'être l'élément par lequel peut être posée cette grande question de naître ou de faire naître. Cette étrange conjonction en nous de la naissance et du plaisir, ouvre on le sait à une infinité de paradoxes. Mais elle a une conséquence très

importante : c'est que dans la mesure où les autres lieux du corps sont eux aussi susceptibles de plaisir, ils sont à ce titre, pris dans la relation sexuelle qui nous constitue. Bref, nous portons dans le corps les mots de notre plaisir et de notre destin ; et c'est dans cette mesure que le sexuel prend place en de bien autres lieux que ceux où on le cantonne d'ordinaire : le génital au sens commun.

Si la définition des lieux du corps comme lieux sexuels s'impose, c'est parce qu'elle s'impose à toute approche de l'inconscient dans le symptôme. Tire-t-on en effet le moindre fil de l'histoire du sujet à partir de son symptôme, que l'on constate chaque fois avec surprise, que le sexuel, en tant que mise à l'épreuve de la différence et de la naissance, y est relié au bout du compte. Bref, chaque instant de notre existence est relié à la sexualité ; ce qui ne veut pas dire que tout soit sexuel, mais que le sexuel ne cesse de travailler notre désir comme une inquiétude, celle que nous devons au fait d'être nés et de parler.

Cette définition étendue du sexuel exige un mode de description original, nouveau moyen de nous lancer à la recherche de la forme de notre corps. En effet, le sexuel n'est plus pour nous réductible au génital. Il n'est en aucune façon réductible à une quelconque finalité de reproduction de l'espèce. Le sexuel n'a plus de fin, il n'a qu'une raison d'être :

le plaisir et son insistance dans notre vie. On sait que ce n'est pas le plus facile à assumer.

Pour décrire cette insistance du plaisir dans notre vie, un nouveau terme, dépourvu de toute inspiration finaliste, est nécessaire. Ce sera la notion de pulsion. Sa définition devra être conforme à la nouvelle conception que nous nous donnons du sexuel : la pulsion est un processus psychique et corporel dont la seule action est de procurer du plaisir en permettant la satisfaction et l'apaisement d'une excitation au moyen d'un objet de jouissance.

- PULSION -

Il est possible d'analyser la notion de pulsion en un certain nombre d'éléments destinés à spécifier cette définition générale. Pour commencer, qui dit excitation dit source d'excitation. On sait que ce lieu est une partie du corps, que l'on appelle la source de la pulsion. On retrouve une notion que nous avons déjà rencontrée dans l'analyse du rêve. Mais cette source ne se satisfait en quelque sorte jamais d'elle-même et c'est seulement l'intervention de l'Autre qui permet de satisfaire la pulsion, en répondant à l'exigence de satisfaction. Ce moyen utilisé pour apaiser l'excitation, est l'objet de la pulsion. Ainsi du sein venant en réponse au plaisir de succion de l'enfant. Enfin nous devons distinguer de ces éléments un autre, le but de la pulsion. Que requiert

la pulsion ? La satisfaction, est son but ; satisfaire la pulsion étant équivalent à apaiser l'excitation. On voit que cette définition du but pulsionnel fait abstraction de toute finalité supposée à l'activité sexuelle, autre que cette activité de satisfaction quant à la jouissance.

o
o o

Ce montage d'apparence un peu mécanique du processus pulsionnel n'est pas destiné à décourager le lecteur, mais seulement à lui manifester de quels moyens intellectuels on doit disposer pour penser l'extension de la notion de sexualité que nous avons réalisée. Grâce à cette notion, nous avons désormais une définition possible du sexuel : le sexuel consiste en pulsions requérant la satisfaction. Et tout lieu du corps peut être une source ou un objet de ce but.

Les deux sources de la nouvelle notion de la sexualité peuvent alors être énoncées clairement : il y a une sexualité infantile ; et tout symptôme psychopathologique (hystérique entre autres) est le substitut et la réalisation d'un acte sexuel provenant d'un désir refoulé dans l'inconscient.

Ce qui permet de justifier cette unification est la notion de pulsion : tout lieu du corps est susceptible d'être le lieu d'un plaisir dans le rapport à l'autre ; ce plaisir est le terme constitutif autour duquel tourne désormais la

définition de la sexualité. Et c'est par rapport à ce plaisir que s'ordonne le symptôme psychopathologique : soit que le maintien du plaisir exige un refoulement de contenus inadmissibles à la personne ; soit au contraire que nous sachions reconnaître dans la souffrance du symptôme, la jouissance qui s'exprime dans cette souffrance. Car c'est là un des paradoxes auxquels nous ouvre l'analyse, que la souffrance du symptôme névrotique est une jouissance, en ceci que le symptôme est pour la personne, un moyen de se remémorer et de se repérer dans sa vie de jouissance, comme un sceau apposé sur l'histoire de sa vie pour en garantir l'authenticité et la durée.

-o-o-o-o-o-o-o-o-

- LE COMPLEXE D'OEDIPE -

Le lecteur qui nous a suivi jusqu'ici pourrait nous faire quelques reproches, l'un d'entre eux étant de considérer le symptôme névrotique comme une jouissance,et une jouissance sexuelle alors que le pauvre malade, accablé de sa souffrance, demande avant tout qu'on le soigne (1). Dans le même ordre d'idée, lier la sexualité à un accomplissement de plaisir peut paraître une idée étrange, alors que nous n'avons cessé de souligner qu'elle est un aspect difficile de notre vie, soumis au refoulement résultant du déplaisir qu'elle suscite.

Ces objections ont leur prix et nous devons nous demander par quel curieux miracle de la nature la sexualité, productrice de plaisir, devient un lieu électif du refoulement, tandis que le plaisir sexuel peut se transformer sans difficulté aucune, en inhibition, en souffrance symptômatique, voire en angoisse. Poser la question n'est pas la résoudre, mais nous devons du moins suivre les méandres du problème dans l'espoir d'entrevoir la source.

---

(1) Si dans tout ce livre, nous nous adressons au lecteur au masculin, c'est que c'est le genre du neutre en français. Il est clair que nous espérons aussi quelques lectrices.- Même chose pour le malade !

Nous nous trouvons devant une nouvelle série de questions. Ainsi nous affirmerons que l'angoisse est une transformation de la jouissance sexuelle ; et de plus que de nombreuses maladies psychosomatiques trouvent leur source dans une sorte de déviation du courant libidinal originaire. Bref ! notre opération de reconstitution des sources sexuelles du sujet va bon train, mais nous n'y voyons pas plus clair quant aux raisons de ces transmutations de notre vie sexuelle.

Nous tenterons de résoudre le problème en le prenant par un autre bout, en le tenant ~~en quelque sorte~~ pour résolu. Etant admis en effet que notre vie affective consiste en exigences pulsionnelles dans le seul trait commun est que, tenant à notre corps, elles cherchent à se satisfaire, qu'en résulte-t-il pour la conception que nous devons nous donner de la sexualité et du corps en général ? Il est clair qu'alors l'unité de notre vie sexuelle et corporelle en général, est profondément menacée, ou pour tout dire, inexistante. La sexualité, originairement, n'est que manifestation d'un ensemble fragmenté, sans unité, sans ordre, de pulsions pour cela qualifiées de partielles. Dire que les pulsions sont partielles, c'est dire que notre vie de jouissance (sexuelle en particulier) n'a aucune unité originaire, que chaque pulsion pousse à la satisfaction pour elle-même, sans autre égard qu'une quête de satisfaction. Il est clair que dans ces

conditions, l'unité de la personne à laquelle l'enfant s'adresse pour obtenir satisfaction de ses pulsions, fait autant problème. Et du reste, les psychanalystes (voire de simples psychologues de l'enfant), ne se font pas faute de souligner que la mère, telle que l'enfant la perçoit dans les premiers temps de sa vie, n'existe pas à proprement parler : elle n'est qu'un ensemble flou d'objets pulsionnels, fragmentaires, partiels, sans liens entre eux, sans cohérence propre dans la satisfaction qu'ils apportent aux pulsions. Et l'enfant lui-même n'est que le lieu de fantasmes partiels, profondément marqués par cette absence d'unité originaire, où les fantasmes de destruction s'en donnent à coeur joie contre le corps de l'Autre, puisque rien ne vient les tempérer, les canaliser en leur donnant une unification qui les calme, hormis la réponse de la mère, qui peu à peu, leur donne une issue en leur offrant la possibilité de trouver un lieu de décharge : la parole.

Cette présence originaire profondément clivée, divisée, déchirée, du corps maternel pour le nourrisson et de son propre corps pour lui, appelle, on le devine, de sérieux efforts de constitution pour que l'enfant (plus tard la personne), arrive à s'y reconnaître et à y retrouver l'unité de son corps et de sa jouissance. Au reste ces efforts dureront toute sa vie et resteront toujours inachevés, mais

pas sur le même mode. L'enfance est un lieu de crises résolutives de la difficulté de situer les pulsions par rapport au corps et au désir de l'Autre (la mère et quelques autres personnes).

Il faut avant d'examiner ces crises, souligner qu'en parlant du monde fantasmatique originaire déchiré de l'enfant, nous ne sortons pas du monde de la jouissance. Ce qui soustend la vie la plus réelle de chacun, ne peut être que cette jouissance ; et tout manquement à elle, par lequel soudain peut s'ouvrir pour le sujet un trou dans sa vie fantasmatique, risque de le laisser choir durement sur les pierres de la réalité - au risque de sa vie. Il n'y a de vie humaine qui se maintienne, hors de cette zone du fantasme dans laquelle nous nous ressourçons et qui nous donne notre seule assise vitale, le désir inconscient.

Nous nous trouvons devant une question majeure, question-clé que toute personne a à résoudre : comment trouver un lien et un repérage aux pulsions partielles originairement déchirées en fantasmes qui dessinent autant de Royaumes Combattants ? Que l'on n'aille pas s'imaginer que la réponse soit aisée. Elle l'est si peu, que de nombreuses personnes y échouent : se sont les psychotiques, pour qui la tentative de se situer dans l'existence à plus ou moins raté, et dont la vie de jouissance et le corps vécu se trouvent comme marqués

de lacunes ou de déchirures plus ou moins radicales. Les hallucination, les délires, tentent de réparer ces failles par une sorte de patchwork symbolique emprunté aux fantasmes et aux conditions de la parole qui leurs donnent assise et issue ; mais on sait que ces déchirures du corps vécu sont assez graves pour que la personne soit souvent débordée dans son travail de reconstruction (1).

Nous n'aborderons que les conditions les plus nécessaires de l'issue de cette question. Elle porte un nom propre bien connu, trop connu : le Complexe d'Oedipe, "l'Oedipe", comme on dit dans le Milieu. Qu'est-ce que le complexe d'Oedipe ? La réponse la plus simple est qu'il s'agit d'un noyau constitutif et par conséquent constituant de la vie de la personne. On sait déjà par habitude et ouï-dire, qu'il consisterait en ceci que l'enfant porterait à sa mère (ou à son père pour la fille) des sentiments d'affection tels, qu'il souhaiterait les rendre exclusifs au point de songer à se marier plus tard avec elle ! On sait que de nombreux enfants font à la personne autorisée ce genre de proposition, qui ne manque pas de faire sourire les adultes et l'on tient que de tels sentiments, comme le café proverbial, passent on ne sait pourquoi ; en sorte que le fait qu'ils disparaissent semble une garantie au manque de sérieux de la question posée.

---

(1) J. Lacan et Gisela Pankow ont particulièrement bien pensé cette question : se reporter à leurs écrits.

Pour nous, notre avis est que le complexe d'Oedipe est une affaire sérieuse. Elle exige donc un examen plus attentif, que nous aborderons suivant une longue tradition, par l'histoire du garçonnet en présence de ses parents.

Tout commence le plus simplement et le plus comiquement du monde, par une histoire de queue : pour le garçon, son organe génital est un lieu d'excitation de plaisir et cette excitation constitue (et constituera pour sa vie entière) le lieu et le mode de son interrogation intellectuelle la plus haute : comment rattacher cette excitation à une cause ?

Dans cette manipulation de l'organe génital, réside donc l'essence de l'homme, et il ne saurait manquer d'en faire adresse à d'autres, d'abord profondément satisfait que son corps puisse être le lieu de quelque chose d'aussi passionnant.

Toutefois les événements ne s'arrêtent pas là, et l'histoire du garçon nous apprend que cette excitation comporte une dimension intolérable, qui ne peut qu'être déviée en sentiment de faute ou en angoisse : et si d'aventure quelqu'un lui demandait de satisfaire à la jouissance au moyen de cet organe ? Cette éventualité fantasmatique intolérable se dénoue du reste heureusement la plupart du temps, par une issue qui soulage tout le monde : l'enfant, qui s'imagine alors que les femmes ont elles aussi, un phallus, se voit soudain détrompé par une menace de castration venue de l'une

d'entre elles, le plus souvent la mère ; qui plus est, des expériences de malencontre lui font prendre au sérieux la menace quand il découvre que, en effet, la mère est châtrée, croit-il, puisque cet organe qu'il lui attribuait dans ses songes, lui manque.

Mais dira-t-on, on ne voit guère où il s'agirait de complexe d'Oedipe là-dedans. Et en effet, le lien à ce complexe, de ce que nous venons de décrire et qu'on nomme complexe de castration, n'est qu'indirect bien que nécessaire. Il faut dire que l'excitation génitale de l'enfant est la conséquence de l'attitude oedipienne à l'égard des parents. C'est donc à eux qu'elle s'adresse ; et c'est en un sens d'eux qu'elle provient.

Que représente au fond cette excitation génitale, si ce n'est une manière pour l'enfant, de témoigner que le plaisir génital résulte du lien qu'il entretient avec ses parents ? Bref, le plaisir a une cause, c'est d'être né, et d'être l'enfant de ses parents. Comment dans ces conditions ne pas leur témoigner de cette reconnaissance obligée, dans l'excitation sexuelle ? L'excitation génitale du garçon est donc un vestige du complexe d'Oedipe, lequel doit consister, au départ en ceci : un lien profond et fondateur à la mère, en tant que "berceau de la perception", lieu d'accueil et d'existence pour l'enfant. Les témoignages de l'excitation

génitale que le garçon manifeste à sa mère, ne sont que la marque du lieu qu'elle lui a donné, de l'accueil qu'elle lui a fait.

S'en tenir là serait cependant insuffisant. En particulier, en ce point se pose une question : pourquoi l'inceste du garçon avec la mère, lorsqu'il est réel et accompli, est-il si destructeur pour l'enfant ? Le lien réel et nécessaire à la mère d'où résulte l'excitation génitale, n'est pas une raison suffisante pour penser l'existence d'un enfant. Il faut introduire un autre principe, qui nous permette de dire que cette excitation génitale avant tout, se rattache non à des événements réels, mais à des fantasmes.

Ce principe tient au père et à sa fonction dans la constitution du sujet. En disant que le lien à la mère, qu'il soit d'amour ou de témoignage de l'excitation génitale, est premier pour l'enfant, nous semblons dire que ce lien est un bien. Il est sans doute nécessaire ; seulement le souligner, risque de nous faire oublier que la principale tâche qu'un enfant a à accomplir dans sa constitution, outre la construction du corps de la mère, c'est la séparation d'avec la mère. Cette séparation prend pour le garçon la forme de la menace de castration. Il faut dire que la castration est la condition nécessaire du sujet ; elle seule lui permet d'exister en tant qu'être de désir. Or cette menace de castration, consti-

tuante de la possibilité du désir, résulte de la fonction du père.

Nous nous trouvons devant deux tâches : dire ce qu'est un père ; dire ce qu'est le désir. Ces deux questions difficiles ouvrent à un champ nouveau, que la construction de l'image du corps de la mère sous-entend mais qu'elle n'explique que par allusion.

Quant au père et à sa fonction, nous nous trouvons devant un domaine difficile et obscur ou l'incertitude nous oblige à procèder surtout par la négative. Il faut d'abord dire qu'en aucune façon la fonction paternelle n'est un rôle. Croire que la paternité soit une mascarade, est une manière à la fois odieuse et stupide de penser. Nous devons apprendre à nous débarrasser de cette notion du rôle qui encombre les esprits dans la réflexion contemporaine sur le sujet. Un autre point est hélas ! plus difficile à cerner : le père réel de l'enfant, son géniteur, n'est en aucun cas identifiable à sa paternité ! Pourtant, nous nous devons d'ajouter que nul n'a qu'un seul père, son père réel, en sorte que la grande énigme commence lorsque nous devons nous demander si le père réel est le père du désir ? Il n'en est la plupart du temps rien, et la vie est étrangement parsemée de rencontres où nous devons prendre acte que pour le sujet, le père du désir et le père réel n'ont eu dans sa naissance à peu près aucune conjonction.

Quant à nous, nous devons laisser le lecteur devant cette étrange disjonction.

Ce qui est pourtant acquis, c'est qu'il n'est de paternité efficiente pour le sujet que si le père réel soutient quelque rapport au père du désir. Mais lequel ? C'est ce qui reste problèmatique.

Qu'apporte donc le père à l'enfant ? Là encore, rien n'est aisé à cerner. Il semble que la fonction du père soit d'autoriser le désir de la mère et partant , l'existence de l'enfant dans ce désir. Cette autorisation se résume à très peu de chose : un nom. Le nom du père, qui n'est cependant pas son nom propre, à cela se résume l'incidence de la paternité pour l'enfant. Comme cependant ce nom n'est en aucun cas son patronyme, là encore, le lien du nom apparaît difficile à cerner. Il semble que le nom du père réside dans le souvenir de l'enfant, et que certains souvenirs particuliers, marquants de sa constitution historique dans le désir de la mère, donnent en filigrane le nom propre que le père donne à l'enfant, moyennant le désir de la mère.

C'est donc du côté du désir et du souvenir que nous sommes portés. Nous n'avons cessé de souligner que l'enfant (ici le garçon) est porté à l'existence par le désir de la mère. Encore faut-il qu'il y en ait, du désir. Pour cela, encore faut-il que la mère ait pu se situer elle-même comme

enfant, par rapport à sa mère, puis comme mère de ce fait ; il est pour cela nécessaire qu'elle ait été séparée de la mère. Le désir n'existe que par une séparation acquise de l'enfant et de la mère. Le désir n'existe que comme la reconnaissance de la place d'un manque dans le sujet, seul ce manque, que la fonction paternelle a opéré, permettant d'exister comme désirant, donc comme susceptible de faire son deuil du lien constituant à la mère.

L'existence dans le désir en tant qu'elle est séparation reconnue d'avec la mère, est la seule condition qui nous permette de nous situer dans nos actes, et de recevoir en retour. C'est cette place d'absence que répète le désir inconscient ; et c'est la fonction du père d'introduire à cette place, qu'il occupe lui-même par son propre défaut.

Il n'est de père qu'en défaut. Tout père qui se refuse à défaillir, dissimule cette place d'absence, rend fou. La défaillance du père, qui se présente selon divers mode dans sa vie, est la condition pour que soit aperçue, à travers ce défaut, quelque chose qui laisse à désirer et qui permette à l'enfant d'y répondre. Il n'y a nulle autre issue au complexe d'Oedipe. On voit ainsi que l'issue de ce complexe ne saurait consister à reprendre à son compte les idéaux du père, en s'identifiant à lui. Car cette issue consiste bien plutôt à s'identifier à la défaillance du père,

comme tentative de résoudre le problème qu'il a laissé ouvert : au premier chef, la naissance de l'enfant.



Concernant le garçon, nous nous trouvons devant cette situation : l'excitation génitale dont il adresse les témoignages à la mère, dans l'espoir de la séduire, rencontre la menace de castration confirmée à la vue de l'absence de pénis chez elle ; il en résulte que le père entre en jeu, à vrai dire bien en deçà, comme la raison de cette castration. Devant une telle rencontre, les sentiments tendres de rivalité à l'endroit du père, cèdent le pas, et une issue du Complexe d'Oedipe est trouvée par une identification au père, qui consiste à reprendre à son compte sa fonction, dit-on, d'interdiction.

Nous avons vu que cette historiette est sensiblement plus compliquée et qu'un important élément est à introduire pour saisir les rapports du père à la castration : le désir. Le père n'interdit pas le désir mais au contraire l'autorise ; il faut ajouter que le désir autorisé est d'abord le désir de la mère, dont résulte une place pour l'enfant.

Tentons maintenant de saisir ce qui se passe du côté féminin (de la fillette). Une des découvertes les plus étranges de la pratique psychanalytique, c'est que pour une

part, la fillette suit le même processus que le garçon. Qui plus est, la femme faite qu'elle deviendra n'en sait rien. Ce processus est pour elle largement refoulé - complétement insaisissable à la personne. On est ainsi surpris de constater chez des analystes femmes formées à de nombreuses années de pratique personnelle ou autre, une totale cécité sur l'action en elles de ce processus. Il doit bien y avoir à cet aveuglement une nécessité, que nous essaierons de situer.

Mais revenons sur le développement du complexe d'Oedipe féminin.

La situation semble ici se présenter avec une grande symétrie par rapport au garçon. En toute logique, les sentiments tendres d'attachement de la fillette vont se diriger vers le père, et constituer le modèle d'un lien ultérieur à d'autres hommes. Tout est bien qui finit bien, la fable est contée. Malheureusement, les événements sont sensiblement plus compliqués et se jouent sur plusieurs plans distincts qu'il faut démêler peu à peu.

La plus surprenante découverte que nous avons remarquée plus haut consiste en ceci : le départ du complexe d'Oedipe féminin, consiste aussi dans un rapport établi au phallus, c'est-à-dire au pénis qu'elle n'a pas.

Mais une divergence de position à l'endroit de ce manque se marque aussitôt : ce phallus qui lui manque, d'emblée,

elle a jugé et décidé. Loin de continuer comme le garçon à en dénier le manque chez la mère, bien au contraire elle en accepte aussitôt la perception ; c'est pourquoi il n'y a sans doute pas de perversion féminine, car une femme se trouve dans une impossibilité de principe de dénier la castration, ceci non pas tant en raison de son manque réel (car de quoi une femme manquerait-elle, réellement ?), mais dans la mesure où ce manque phallique (le pénis qui lui fait défaut et qu'elle envie de ce fait), est pour elle une introduction à la vertu du manque, et par delà, de la parole. Si les femmes sont si attachées à la parole, lors même qu'elle leur fait défaut, c'est dans une certaine mesure en tant que la reconnaissance de la castration leur évite d'en dénier les effets.

Il ne faut toutefois pas penser que le manque du phallus n'ait pas d'effet pour la fillette. Si en effet celle-ci pour une raison quelconque, devant ce manque, se voit barrer la route vers la mère ou interdire l'accès à la reconnaissance de la place du père, il peut résulter pour elle une exigence phallique destinée à suppléer à ces impasses ; d'où peut suivre pour l'adulte par exemple la position homosexuelle ou plus généralement une position virile à l'endroit de la vie. Nous ne nous imaginons certes pas que l'homosexualité féminine consiste à "faire l'homme". Mais ce que l'homosexuelle ne sait pas, c'est que sa position de revendication à l'endroit de

l'autre femme est en fait issue d'une exigence phallique, qu'un accès rendu trop difficile ou trop proche à la mère, ne permet pas de dépasser.

Mais les conséquences ordinaires de l'envie du pénis, que nous venons de décrire, sont autres. C'est encore, sous les apparences d'une symétrie avec la situation du garçon, une profonde divergence, liée à la différence de position du père et de la mère dans l'Oedipe.

C'est en effet la mère qui est rendue responsable du manque de pénis. Il en résulte pour la fille un relâchement de son lien à la mère - et un profond sentiment de frustration à l'endroit de celle-ci ; ce fonds de revendication fera la tonalité constante des rapports de la fille à la mère par la suite.

Le lecteur serait en droit de se poser alors plusieurs questions dont la première serait : pourquoi imputer à la mère une absence - qui d'autre part n'existe à proprement parler pas ? Ce n'est pas là un des moindres paradoxes de l'Oedipe féminin. Mais cette question ne peut encore trouver sa réponse, s'il y en a une ; elle est pourtant une bonne introduction à remarquer qu'il nous faut distinguer des plans dans l'Oedipe féminin et que les arrière-plans, comme il est de règle, ne seront visibles qu'une fois planté le décor.

C'est pourquoi avant de revenir sur nos pas, il nous

faut continuer et suivre l'autre conséquence de cette situation. Du fait de son détachement de la mère, et le provoquant pour une part, il en résulte un changement d'orientation des intérêts libidinaux de la fillette : elle renonce à l'avoir phallique, mais pour lui substituer le désir d'avoir un enfant et prend à cette fin le père comme objet d'amour. La mère devient objet de sa jalousie ; la fillette tourne en femme.

L'apparente symétrie entre complexes d'Oedipe féminin et masculin se trouve rompue. Elle n'a d'ailleurs jamais eu lieu ! Chez la fille, le complexe d'Oedipe est une formation secondaire qui succède à son attachement à la mère. Tandis que pour le garçon, l'Oedipe sombre sous l'effet du complexe de castration et de la rencontre avec le père, pour la fille, il est rendu possible et est introduit par le manque de phallus.

Il reste à réfléchir à ce curieux paradoxe, que la castration a des effets si divergents et au fond si homogènes : pour la fille comme pour le garçon, mais selon des voies très antinomiques, la castration introduit à la féminité. Ceci devient plus compréhensible à partir du moment où l'on saisit que la castration dont il s'agit est celle de la mère : il s'agit dans les deux cas de reconnaître que la mère ne peut que manquer, ce qui introduit l'enfant à la possibilité du deuil.

Il nous est maintenant possible de revenir sur nos pas, ayant payé notre dette au Complexe d'Oedipe. N'avons nous pas en effet souligné que pour la fillette, l'Oedipe en tant que choix du père comme objet d'amour, est secondaire à son lien à la mère ?

Or, il s'agit pour la fille de trouver une issue à ce lien à la mère, qui l'angoisse par sa proximité. C'est donc que ce lien était premier et fondateur ? Nous sommes amenés à dire que le premier lien préoedipien à la mère est, pour la fille, (comme pour le garçon mais avec d'autres effets pour lui), le lien premier qui vient se transformer, se remanier, se dissimuler, dans le complexe d'Oedipe.

C'est l'accès à ce lien préoedipien à la mère, à la fois nécessaire et inassumable, que la fille dérive souvent dans le complexe de virilité né de son envie du pénis et qui rend cette mascarade virile si indéracinable quand elle a lieu. C'est à ce lien qu'une psychanalyse peut se proposer de donner accès, comme élément effectif de son action éthique.

-o-o-o-o-o-o-

Nous nous trouvons alors sur le vrai terrain du complexe constituant, pour la fille, de sa position subjective. Ce complexe réside dans son lien préoedipien à la mère, mais c'est d'ordinaire une démarche précipitée vers ce lien,

qui laisse entièrement dans l'ignorance beaucoup de femmes, en laissant intacte la pierre de touche de leur complexe d'Oedipe et de la revendication virile qui les y attache (1).

Ce lien préoedipien constituant pour la fille, a été décrit par plusieurs auteurs, d'une manière toujours obscure. Le plus clair d'entre eux est peut-être Mélanie Klein. Celle-ci, adoptant une autre perspective que celle que nous avons suivie, renverse le problème : ce n'est plus le complexe d'Oedipe et le complexe de castration qui font question ; mais tous deux trouvent leur racine dans une phase de féminité constituante de l'évolution ultérieure de la fille vers l'Oedipe. Qui plus est, cette phase de féminité existe aussi pour le garçon et, comme pour la fille, elle donne le soubassement de son complexe d'Oedipe. Cette phase consiste en une identification très précoce avec la mère. Comme la mère, le garçon envierait de posséder les organes de la génération permettant de créer des enfants (le sein, à entendre par métaphore) ; comme elle il attendrait du pénis paternel d'être "fécondé" de sa puissance d'exister. Seulement, pour parvenir à possèder les organes de la génération, le garçon imagine fantasmatiquement qu'il doit les arracher au corps de sa mère. Il en résulte

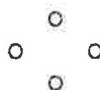
---

(1) Précisons que ces remarques n'entendent pas ignorer les très nécessaires démarches féminines de notre temps en matière de vie sociale. Pour notre part nous ne respirons que dans un lieu social où les femmes parlent, nonobstant nos impasses personnelles. Etre analyste n'excepte pas de ces exigences.

pour lui en retour une <u>angoisse</u> extrême liée à la crainte que <u>lui aussi</u> ne soit déchiré par la mère pour ce méfait ; la mère devient castratrice ; et la protestation de virilité de l'homme va trouver à se déployer comme conséquence de cette crainte.

La situation est changée du tout au tout : c'est cette fois la féminité qui est ressource de l'Oedipe, tant pour le garçon que pour la fille. En un sens pourtant, cette conclusion rejoint celle de Freud mais par d'autres voies : il s'agit bien dans ces deux démarches <u>d'accèder à la féminité</u>.

Mais nous laisserons le lecteur poursuivre son chemin là-dessus.



- L'ACTE PSYCHANALYTIQUE -

Sous ce titre un peu pompeux, nous voudrions risquer quelques remarques générales sur les voies et limites du travail psychanalytique. Un autre titre valable serait aussi bien : Le corps et la parole.

En psychanalyse dit-on, on s'en tiendrait à la parole. Comme J. Lacan, de l'enseignement duquel nous avons pour notre part beaucoup profité, a attiré l'attention sur ce point, on en conclut en redoublant : que la parole n'est pas tout, qu'il y a aussi les affects, les pulsions, etc... Il nous faut bien prendre parti dans ce fatras et nous n'y manquerons pas, mais d'une façon qui pourrait surprendre.

Dans la psychanalyse, il ne s'agit que du corps. Seulement, la question à laquelle ouvre l'acte analytique, est de savoir par quelle voie on touche au corps ? C'est pour le psychanalyste, la principale difficulté. Comme notre amie Claire Synodinou, nous croyons devoir rappeler que la "maladie mentale" est une maladie du corps.

Seulement, le corps est affecté par la parole. Ce qui est plus grave encore, c'est qu'il est affecté par les paroles qui ne sont pas dites. C'est l'absence de parole, la parole reniée, la parole faussée, qui viennent frapper notre corps et y laisser ces stigmates que sont les symptômes.

Nous pouvons de ces premières remarques, agencer quelques conclusions.

La première sera de nous demander ce qu'est la psychanalyse ? La réponse à donner est que la psychanalyse, cela n'existe pas, il n'existe que des psychanalystes (1), personnes concrètes, toujours singulières. Un psychanalyste, est quelqu'un qui autorise l'acte analytique à avoir lieu. En conséquence, cet acte implique qu'il y a un analysant, une personne qui se propose à l'analyse.

Le travail du psychanalyste est d'estimer s'il peut ou non autoriser cet acte à avoir lieu en y étant partie prenante. C'est là la première grande décision qu'il doit prendre par rapport à la personne.

Il n'y a donc pas d'acte analytique sans demande d'analyse. Une analyse ne se subit pas ; on s'y propose dans la mesure où on croit devoir le souhaiter.

Nous avons d'autre part écrit en commençant ce livre que la psychanalyse a pour fonction d'autoriser la vie. Ce n'est bien sûr pas si simple dans la mesure où beaucoup d'éléments procèdent de quelque chose qui tue le sujet, qui le soumet à une souffrance considérable. On doit se demander quelle part de participation à cette souffrance l'analyste ne peut éviter. Toutefois il faut dire encore que l'analyse ne peut avoir lieu que comme une autorisation à vivre qui est resti-

---

(1) Remarque de J.D. Nasio.

tuée au patient.

On sait par ouï-dire que les psychanalystes sont fort portés à user d'un instrument de travail particulier : le divan. Cet instrument a sa raison d'être, qui est de permettre à l'analysant de reconstituer pour sa personne ce que R.A. Spitz a excellement appelé le "berceau de la perception". Il s'agit en d'autres termes que l'analysant ait les possibilités de reconstituer ses souvenirs et de trouver dans cette reconstitution un moyen de s'en acquitter en les laissant en dépôt à son analyste - qui lui-même les restitue à l'oubli.

C'est pourquoi l'usage du divan est dans la pratique analytique tout à fait contingent : on n'use du divan que dans la mesure où la reconstitution du berceau de la perception apparaît féconde. En particulier, l'analyste et le patient ont à prendre garde à ceci, que le divan risque d'être un trou, dans lequel ils peuvent tomber tous deux. Lorsqu'il en est ainsi, il y a au moins à s'assurer peu à peu des conditions d'un usage du divan qui ne laisse pas choir la personne dans le réel.

Ces remarques sur la direction de la cure ne peuvent paraître banales qu'à qui n'a pas encore mis à l'épreuve la structure du trou - et du recueil de la parole.

Pour revenir à la parole, il faut dire ce que Lacan a fait entendre mais que l'on tend curieusement à oublier :

l'être humain n'a pas d'autre lieu de recueil que l'usage de la parole. Et c'est une des nécessités de l'acte psychanalytique que de rendre cet usage actif à quelqu'un qui se propose dans l'acte psychanalytique.

La parole recueille notre corps. Grâce à la parole, nous habitons notre corps.

Ce qu'on appelle un "signifiant", autrement dit un symptôme, est un élément étranger qui est venu habiter notre corps : où il n'a pourtant que faire. C'est là la grande énigme du corps humain, qu'on ne sache rien de ses limites, en ce sens qu'elles s'étendent bien au-delà et bien en-deçà des limites de nos enveloppes corporelles. Nos vêtements, notre maison, nos amis, nos souvenirs, sont des parties intégrantes de notre corps.

Dans ces conditions, la fonction de la parole est de permettre à notre corps d'avoir lieu, et que ce corps soit habité. L'habitation du corps en tant que forme fondamentale de l'existence, c'est la parole qui le permet, en décernant l'avoir-lieu aux choses et aux êtres.

Par une particularité de l'être humain, notre corps peut pourtant être habité par des objets non-humains : des signifiants, des objets partiels de la pulsion. A quoi cela tient-il ? Pour l'expliquer, il faudrait montrer (ce que nous avons du reste déjà fait), que les perturbations de la

constitution oedipienne de l'être humain sont des failles de la parole. Ce dont l'enfant souffre dans les impasses du complexe d'Oedipe, c'est des paroles auxquelles les parents n'ont pour quelque raison pu s'autoriser.

C'est cette fonction de la parole que le psychanalyste a à autoriser. C'est identique à dire qu'il autorise à habiter le corps. L'acte analytique revient à autoriser la parole. Moyennant quoi il est possible à l'analysant de laisser être les impasses constituantes de sa personne où il s'est trouvé enfermé ; il lui est permis de ~~dénouer~~ sortir de ces impasses en changeant ses décisions au regard des événements auxquels il a dû faire face dans son enfance, héritier qu'il est des paroles qui ne sont pas les siennes, où pourtant il a dû se constituer et dont il lui faut apprendre désormais à se rendre quitte. Elles sont pourtant, ces paroles non-dites, ses seuls souvenirs.

D'où l'importance de la sensation (1) dans le travail psychanalytique ou dans des travaux corporels analogues. Il s'agit de permettre le retour de sensations que la parole interdite laisse en blanc dans le corps. On peut considérer que dans une large mesure, l'oeuvre de Freud a consisté à nous permettre de retrouver la sensation. C'est là une des manières possibles et fécondes de lire son Interprétation du

---

(1) Reprise d'une discussion avec Clara Dacier.

Rêve : quelles sensations nos rêves nous rappellent-ils ? On ne devrait pas perdre cette question de vue.

Il serait bien sûr aberrant de penser que la sensation existe d'elle-même, détachée de l'histoire de nos personnes. C'est les mutations des complexes structurants dans lesquels nous sommes pris, qui les accompagnent et les ordonnent. Mais ce n'est que par la voie du rêve que nous pouvons retrouver un accord avec l'existence, que l'acte analytique autorise.

--o-o-o-o-o--

- A QUI ET COMMENT S'OUVRE UNE PSYCHANALYSE -

La psychanalyse est un sujet dont on parle aujourd'hui beaucoup ; mais on sait moins comment en faire usage, celui-ci semblant réservé à une minorité sociale privilégiée. On peut difficilement échapper à cet effet social. Mais dans la mesure où l'inconscient est la part de chacun, il n'est pas mauvais de dire selon quels chemins sociaux il est possible d'en faire usage selon la psychanalyse. C'est à constituer un guide sommaire de ces usages que sont consacrés ces deux prochains chapitres.

-o-o-o-

Nous voudrions commencer par aborder la question délicate de l'ouverture du travail psychanalysant. L'entrée en analyse, n'est pas une mince affaire. Il s'agit d'éclairer quelques situations typiques à ce sujet.

- L'ANALYSE DES ENFANTS.- Une difficulté classique de l'insertion sociale de l'inconscient, c'est l'analyse d'enfant. On l'a longtemps crue impossible ou dangereuse dans la mesure où l'on pensait que l'analyse réveillait des démons sans permettre de les contrôler ensuite. C'est Mélanie Klein qui a défini-

tivement résolu cette question en montrant que l'enfant est un lieu de fantasmes, mais que de ce fait la vie affective prétendûment distinguée de l'adulte, ne va elle-même pas plus loin. L'enfant est donc parfaitement capable de résoudre aussi bien que l'adulte, les problèmes de parole qui se posent à lui.

Ce n'est pas toujours le cas de ses parents. Et c'est là la difficulté. De nombreux parents désireraient bien que l'enfant aille mieux. Mais quant à l'exiger pour eux-mêmes, on peut repasser ! Il est évident qu'une analyse d'enfant dans ces conditions n'est pas possible en raison de la dépendance réelle de l'enfant à l'endroit de sa famille. Un cas plus difficile se présente, quand les parents veulent qu'une analyse ait lieu, mais pas l'enfant ! Que faire alors ?

Bien évidemment, respecter le souhait de celui-ci. L'analyse d'enfant est donc soumise à deux grandes règles : la première est que l'entretien avec les parents doit avoir lieu au début du travail de prise en charge, pour savoir où est leur voeu. Un parent qui ne souhaite pas venir est souvent un mauvais signe pour la suite. On sait que le plus souvent, les pères ont sur ce point de très nettes réticences, craignant sans doute qu'on touche à leur divine autorité ? Laquelle se résume le plus souvent à une trouille bleue de la mère, la leur pour commencer. On aura tendance à se fier surtout à la mère, pour prendre le problème à revers ; la question de

savoir si les entretiens avec elle doivent être réguliers, dépendant de la situation particulière, et de l'accord entre les partenaires du jeu : l'enfant, l'analyste, les parents.

La seconde grande règle de l'analyse d'enfant, c'est que l'enfant paye sa séance. Ceci est un signe de son voeu ; il est important qu'il le manifeste, sinon l'analyste est en droit de penser que l'enfant souhaite rester sur une réserve très légitime.

Bien sûr, le paiement réel est le fait des parents, ou de l'institution qui paye l'analyste. On n'imagine pas qu'un enfant doive avoir le maniement réel de l'argent ; il n'est pas d'âge pour cela. Mais il s'agit par contre qu'il participe à un paiement symbolique de sa séance. Françoise Dolto a introduit pour ce faire la technique du timbre : On demande à l'enfant ou de donner quelques centimes (une petite pièce), ou un petit dessin qu'il aura fait pour payer sa séance, on lui demande encore d'apporter un objet de peu de valeur : cailloux, feuille d'arbre . Cette marque symbolique du voeu d'avoir un entretien, est des plus importantes pour permettre à l'enfant de se déprendre de la demande des adultes. L'analyse est une expérience de liberté et non de soumission.

Quant aux séances elles-mêmes, leur forme est ouverte au génie de chacun : thérapeute, enfant,

L'important est qu'elles soient constructives. Pour ce faire et s'accorder au monde propre de l'enfant, il est de règle qu'on utilise au cours de la séance des objets matériels variés : jeux, jouets, eau, terre, etc... pour permettre à l'enfant de projeter son monde intérieur d'une façon moins angoissante que dans la parole. Bien sûr, le divan est à proscrire ! Seul l'adulte peut avoir besoin de cet instrument pour retrouver ses souvenirs ; il ne pourrait être pour l'enfant que le lieu d'une scène de séduction et non d'une analyse.

-o-o-o-

- THERAPIE DES PROBLEMES PSYCHOTIQUES.- On a longtemps pensé que les problèmes psychotiques n'étaient pas analysables en raison du désinvestissement libidinal de la réalité par le psychotique. Cette perspective a beaucoup changé depuis les années 40, où a commencé, d'abord aux Etats-Unis, un important travail pratique sur la prise en charge analytique de la psychose. Il y a pourtant un noyau de vérité dans cette crainte : il n'y a pas à proprement parler d'analyse des psychoses, plutôt une psychothérapie, en ce sens que le travail se doit d'y être reconstructif de zones détruites de la personnalité. la psychanalyse suppose au contraire en général que l'image du corps de la personne soit assez constituée pour être abordée sans trop de problème dans la régression.

En sorte que, souvent, la prise en charge des problèmes psychotiques se fait plus justement en référence à des tiers matériels, incarnés.

Il n'est ainsi pas rare que ce type de travail ne puisse se faire qu'en introduisant un tiers soignant de type médical (1) : hospitalisation, traitement chimique, etc.... Le lecteur aurait pourtant tort de penser que cette prise en charge médicale soit impérative. Disons qu'elle est habituelle en raison de la demande souvent excessive à laquelle le psychotique soumet le thérapeute. Il n'y a souvent pas d'autre moyen de dévier les effets de cette demande que cette dernière extrémité de l'acte médical auquel chacun trouve trop aisément son compte...

Dieu merci ! On n'est pas toujours réduit là, et d'autres formes du tiers incarné sont possibles. Gisela Pankow intervient à cet égard en proposant au sujet d'user de pâte à modeler comme tiers entre le sujet et l'analyste (2).

Une autre forme de travail du tiers incarné, consiste à introduire un travail corporel dans la séance. A cet égard la Gestaltthérapie, la relaxation, l'ergothérapie, la méthode Alexander, etc., peuvent parfaitement être introduites

---

(1) Précisons que l'acte psychanalytique n'est en aucune façon un acte médical.

(2) Cette méthode est utilisable sur de tout autres terrains plus classiques.

dans le travail avec le psychotique pourvu qu'on s'en sente la capacité et la formation (1).

Avec Clara Dacier et Jean-Jacques Monnier, nous avons introduit une autre forme de présence du tiers incarné, les séances à trois personnes, où deux thérapeutes engagent un travail avec un patient. cette méthode difficile, puisqu'elle suppose un accord subjectif important entre thérapeutes - et avec le patient, est pourtant une voie prometteuse et qui permet merveilleusement d'éviter la difficulté principale du travail avec le psychotique : le risque de se laisser entraîner dans le trou de son image du corps.

Le lecteur aura remarqué que ces méthodes n'ont rien de médical. On doit dégager quel est l'aspect inconscient en jeu dans ces pratiques. Quant au principe, il ne diffère en rien de ce que l'inconscient nous apprend : que la dimension de la parole est constituant du sujet, en tant qu'il habite son corps. La différence tient en ceci, que l'image du corps étant détruite dans la psychose, le premier acte fondateur du thérapeute est de permettre la reconstitution de cette image du corps. On aurait tort d'opter ici entre deux positions extrêmes : d'une part cette reconstruction est difficile, problématique, partielle, toujours ouverte ; mais

---

(1) Un important travail en ce sens a été accompli par plusieurs personnes de nos amis : Clara Dacier, Serge Marland, Jean-Jacques Monnier. Ils ne sont pas isolés, bien sûr.

en revanche elle est parfaitement possible, à la mesure de l'expérience propre du thérapeute et du voeu du sujet. C'est dire qu'il n'y a pas de règle de formation, mais seulement un voeu propre au thérapeute, qui s'y trouve seul confronté. On ne peut indiquer à personne de "truc" de formation. Il n'y a pas d'analyste des psychoses ; il n'y a qu'une expérience propre de la psychose. Mais il en va de même du côté du patient ; c'est dire qu'il appartient au sujet seul de s'engager ou non sur cette voie et que certains sujets préfèrent la psychose à un choix thérapeutique toujours difficile.

Une des difficultés de la prise en charge des problèmes psychotiques consiste à reconnaître ce voeu. C'est d'autant plus délicat que le psychotique est souvent dans une relation de dépendance réelle massive à l'endroit des instances familiales, sociales, médicales, et que ses choix n'en sont que plus difficiles à cerner.

Le principe d'action qu'on ne peut que se fixer est pourtant toujours le même : il consiste à permettre au sujet de faire retour à la parole, à cette particularité près que ce retour ne lui est possible, en règle, que par la voie d'un élément corporel ou matériel en tiers dans le travail thérapeutique.

-o-o-o-o-o-

- LA "DIFFICULTE DE VIVRE". - Une des particularité de l'art psychanalytique, c'est que l'analyste est souvent amené à répondre à des situations qui n'ont rien de classique, et qui ne peuvent se résoudre directement par une analyse, absolument mal venue. Ces situations non classiques, que nous résumons sous le titre que Françoise Dolto donne à son livre récent, relèvent de mille registres différents ; troubles de l'adolescence, problèmes ponctuels à résoudre, malaises psycho-somatiques divers dont le sujet ne sait d'ailleurs rien la plupart du temps.

Il appartient à l'analyste de savoir dans quelles limites son intervention peut être bénéfique. C'est là chose d'expérience, où d'autres que nous ont plus à dire. Il ne faut en effet par perdre de vue qu'un accès aux données de l'inconscient se paie toujours cher, et que c'est là, outre les exigences sociales, la raison la meilleure du paiement de l'analyste. Découvrir une vérité, est toujours difficile, voire nocif et un des problèmes non résoluble de l'acte analytique est de savoir quelle sorte d'abîme il peut ouvrir, pour autant qu'il constitue une autorisation à jouir de la vie. Or rien n'est plus mal supportable par l'être humain, puisque cette jouissance confine toujours de quelque façon à un risque de se perdre où l'analyse n'a plus rien à dire.

-o-o-o-o-o-

- <u>LES CONSULTATIONS THERAPEUTIQUES</u>.- Depuis une vingtaine d'années, la psychanalyse sous ses formes sociales a subi en France une croissance vertigineuse, à laquelle nous ne voyons pour notre compte aucun obstacle, puisqu'elle nous semble refléter, outre un malaise social, une solide garantie d'existence de la démocratie, à laquelle nous sommes personnellement attaché. Or la démocratie suppose la capacité du deuil et de la dépression, sans lesquelles le sujet ne peut accepter la dimension d'une perte qui conditionne pourtant son existence. Nous savons parfaitement qu'en disant cela, nous prenons le risque de nombreuses critiques que nous ne verrons par d'inconvénient à recevoir. Notre tort est de vivre en France, dans un pays où tout commence par des chansons et finit par des révolutions. La société française accepte mal la dépression. Or tous les régimes totalitaires, dont l'existence est incompatible avec l'acte psychanalytique, ont à coeur de développer les mécanismes de défense paranoïdes par lesquels c'est l'Autre, l'Etranger, qui est tenu pour responsable de tous les maux. On sait quelle est la conséquence ordinaire de ce genre de mécanisme de défense : le camp de concentration, dont nous ne voulons pas.

Pour revenir à notre sujet, la forte croissance économique de l'après-guerre, l'existence de la démocratie, ont permis le développement en France de la consultation

psychiatrique à orientation psychanalytique. Sous ce terme s'abritent du reste le meilleur comme le pire, l'existence d'un mouvement social n'étant pour personne une garantie à l'endroit de l'inconscient.

La conséquence en est toutefois qu'une voie d'accès à un travail psychanalytique est aujourd'hui possible dans de nombreuses institutions où le lecteur peut adresser ses demandes de prise en charge. On y bénéficie de tous les acquis de la protection sociale ordinaire : remboursement de l'acte sous couvert médical, prise en charge par la Sécurité Sociale, etc.. bref, tous les bienfaits qu'un habitant de ce pays peut attendre de sa Sainte Mère l'Assurance Maladie.

Ces institutions sont des plus variées. On citera surtout les CMPP (Centres Médico-Psycho-Pédagogiques), les dispensaires ou Consultations de Secteur Psychiatrique. Des institutions diverses peuvent assurer une prise en charge plus large de la personne (enfant ou adulte) : IMP (Instituts médicaux pédagogiques), IMPro (Instituts médicaux Professionnels), CAT (Centres d'Aides par le Travail), Hôpitaux de jour, Centres de Crise, Ateliers protégés, etc.. Notre travail ne consistant pas à présenter la psychiatrie sociale (1) notre énumération s'arrêtera là.

---

(1) Mouvement récent, auquel il faut souhaiter qu'un ouvrage didactique soit consacré dans cette collection.

Que le lecteur sache donc que les adresses où consulter ne manquent pas. Quant au choix qui ne peut qu'être le sien, nous ne pouvons que faire appel à son bon sens et à son jugement propre, en espérant que l'existence de la "maladie mentale" ne constitue pas pour lui une raison de démissionner de tout jugement concernant son bien, mais au contraire une raison d'y être d'autant plus attentif !

La modalité de prise en charge analytique dans ces conditions dépend évidemment de la situation elle-même : l'acte analytique est placé sous le couvert de l'acte médical d'un médecin-chef ou d'un médecin-directeur. Le bénéfice social d'une telle couverture ne saurait laisser oublier que l'acte analytique est étranger à la médecine, et que la contrepartie de ce bienfait est une situation de dépendance regrettable à l'endroit du médical, et de l'analyste, et du patient. Une situation d'assistance se paie - par les bienfaits de l'assistance.

-o-o-o-o-o-

- LES AUTRES "THERAPIES".- Un autre sujet fort débattu consiste à se demander si les autres "thérapies" qui se développent de nos jours sont compatibles avec, ou antagoniques avec la psychanalyse.

Il n'est au préalable pas mauvais d'énumérer ces

thérapies, afin que le lecteur soit ouvert à leur existence.

Le psychodrame consiste à mettre en scène des situations vitales particulièrement éprouvantes pour le sujet. On attend de cette portée à la parole et au jeu, une abréaction plus facile et moins régressive que dans l'analyse, des souffrances liées à ces situations.

La relaxation (analytique ou non) permet un abord, par d'autres voies que la parole, mais par une sensation corporelle, de zones de l'image du corps. Cette pratique est particulièrement utile dans le cas de malaises psychosomatiques, où le sujet ne souhaite nullement aborder de front les difficultés qui se posent à lui.

La psychanalyse jungienne (ou psychologie des profondeurs), le rêve éveillé dirigé (RED), poursuivent l'inspiration jungienne d'une recherche des archétypes permettant une "individuation" de la personne.

La bioénergie d'origine reichienne, la Gestalthérapie, le cri primal, tentent, à partir du corps envisagé comme lieu d'énergie, de permettre une meilleure utilisation de l'énergie libidinale bloquée dans les carapaces défensives du sujet.

Le yoga, les arts martiaux d'origine japonaise, le zen, la méditation transcendantale d'inspiration hindouiste, proposent au sujet de retrouver son assise corporelle. Une

idée très répandue est que la fonction de la méditation serait, pour le sujet, une fuite de la réalité. C'est d'une absurdité rare : la fonction de la méditation est au contraire de réincarner le sujet autour des axes de son corps, de lui permettre de retrouver corps et non de s'en échapper.

Nous ne pouvons en aucune manière clore la liste de ces thérapies. On sait que l'objection de rigueur des psychanalystes à leur égard serait qu'elles constitueraient une résistance à la psychanalyse. Mais on est quelquefois porté, à entendre ces psychanalyses, à se demander si la psychanalyse ne serait pas plutôt une résistance au yoga ?

Pour notre part, nos rapports à ces pratiques sont des plus lointains ; mais cela ne nous empêche pas d'y reconnaître leur nécessité : une tentative de redonner corps et habitation à la personne. Nous n'encourageons ni ne décourageons à cet égard quiconque. Nous pensons seulement qui si la fonction de la psychanalyse est de permettre de se réincorporer, d'exister dans l'oubli du symptôme, de telles pratiques font un lieu d'accueil du corps auquel nous n'avons rien à objecter, au contraire. Il est en effet important que la personne analysante s'autorise à retrouver son corps. Que cela ne soit possible que selon des chemins de la sublimation dans d'aussi difficiles pratiques, est un témoignage de la difficulté du problème que J. Lacan a magistralement désigné

en osant formuler qu'il n'y a pas de rapport sexuel.

Cette impossibilité du rapport sexuel, autorise à l'acte et l'analyste là-dessus, ne peut aller plus loin que la reconnaissance de cette impossibilité.

o
o o

- L'ANALYSE, MODE D'EMPLOI -

Combien coûte une psychanalyse ? - Où et comment trouver un psychanalyste ? - Ebauche d'une histoire des groupes analytiques actuels. - Qui est psychanalyste en France aujourd'hui ? - Sociologie élémentaire des psychanalystes. - La formation des psychanalystes.-

-o-o-o-o-o-

1° - COMBIEN COUTE UNE PSYCHANALYSE ? - Rien de plus délicat que d'obtenir des psychanalystes des réponses à ce sujet. Nos renseignements personnels assez précis permettent de dresser un tableau de la situation.

Dans un Dispensaire ou un CMPP le prix dépend bien sûr de la prise en charge par la Sécurité Sociale, donc de la législation concernant l'acte médical ou paramédical. L'ordinaire est donc la gratuité dans la prise en charge à 100 %.

En pratique libérale, certains analystes médecins proposent un remboursement partiel par la Sécurité Sociale. La participation demandée est définie par contrat verbal avec le médecin.

En pratique libérale non remboursée on obtient à peu près les tarifs suivants : 70 à 200 Frs. par séance, environ, selon la qualification présumée ou les diplômes, ou

l'ancienneté de l'analyste. Précisons que, en règle, chaque analyste adapte ses tarifs à ses clients, ceci dans des limites qui vont du simple au double ou au triple. Quelques analystes faisant partie du gratin social peuvent demander plus encore : 300, voir 400 frs la séance. Il s'agit toutefois d'exceptions. Certains analystes peuvent demander des tarifs inférieurs à 50 frs. Cela peut se trouver !

Le <u>nombre</u> de séances par semaine est des plus variables. Il est le plus souvent de 3, mais peut être inférieur, ou augmenter jusqu'à 4 ou 5 - On peut difficilement faire plus, sauf à avoir un client milliardaire, ce qui est malheureusement peu répandu ! L'expérience montre qu'un rythme de 3 séances par semaine permet l'effet porteur de l'analyse, en gardant pour le sujet la dynamique des événements en cours dans la cure.

Quant à la <u>durée</u> de l'analyse, elle est absolument ouverte et on ne peut rien en dire. Certaines écoles estiment possible de fixer un nombre de séances approximatif (300 à 500). Pour notre part nous nous y refusons, estimant que les décisions permises par l'acte analytique ne peuvent en aucun cas être définies par des règles qui paralysent le travail analysant.

Quant à la <u>durée</u> de la séance, elle est elle-même variable selon les écoles et les personnes. Elle varie le

plus souvent entre 30 et 45 minutes ; mais elle peut aller jusqu'à une heure et au-delà. Enfin, à partir de diverses considérations théoriques (et pécuniaires), certains analystes s'autorisent à pratiques des séances plus courtes (de 15 à 20 minutes, à quelques minutes parfois) ; mais il s'agit là d'un sport particulier, pour des personnes pour qui l'analyse fait partie des exercices physiques indispensables, à côté des expéditions au Sahara et du ski d'été en Afghanistan.

Pour nous résumer et préciser quelques standards sociaux on peut escompter accomplir une analyse aux conditions suivantes :

Prix de la séance :	50 à 200 frs.
Durée de la séance :	30 à 60 minutes.
Nombre de séances :	3 par semaine.
Durée de l'analyse :	variable.

-o-o-o-o-o-

2° - OU ET COMMENT TROUVER UN PSYCHANALYSTE ? - Ce genre de gibier a plutôt tendance à bien se cacher, encore qu'il attende ses clients avec une avidité extrême et sans commune mesure avec la discrétion de son plumage.

La solution la plus facile est de regarder l'Annuaire des P et T, dans la liste professionnelle (article : Psychanalystes). Toutefois, se méfier des contrefaçons.

Une seconde solution plus élégante est de consulter un médecin, ou dans un Dispensaire de secteur psychiatrique, ou dans un CMPP. Toute institution de ce genre est en liaison constante, officielle ou officieuse, avec des analystes pratiquant dans diverses conditions (libéral ou secteur public).

Une troisième solution, tout aussi aléatoire quant à son rapport qualité-prix, consiste à demander une adresse d'analyste dans une des nombreuses institutions psychanalytiques qui fleurissent actuellement en France. (On donnera plus loin une brève histoire de ces institutions).

On citera ainsi les groupes suivants :

- Institut de psychanalyse (dépend de la Société Française de psychanalyse).
- Centre d'Etude et de Recherche Freudiennes.
- Le Discours Psychanalytique (titre d'un journal qui regroupe un certain nombre de personnes autour de lui).
- La Cause Freudienne.
- Entretemps.
- Quatrième Groupe (sous-entendu : de Psychanalystes de langue française).
- Les Cartels Constituants.
- Association Psychanalytique de France.
- Directoire de Psychanalyse.

Le lecteur n'aura ainsi que l'embarras du choix ; c'est bien ce que nous voulons. Nous sommes en effet dans une société de capitalisme libéral et la loi du marché, qui est la libre concurrence, doit primer.

Nous ne donnons pas les adresses exactes de ces institutions pour la simple raison qu'elles sont difficiles à trouver, même pour un spécialiste. La discrétion sociale des psychanalystes est légendaire. Il est de même fort difficile de trouver les adresses et les qualifications de tel ou tel d'entre eux. Pourtant presque toutes les grandes institutions disposent d'un annuaire où celles-ci sont recensées.

Quant au règlement intérieur de ces sociétés et à leur modalité de fonctionnement et de sélection, un flou artistique règne, que seul un labeur de bénédictin permet de préciser pour quelques instants. Pour notre part, quinze ans de fréquentation de ces divers milieux ne nous ont pas permis d'en mettre au net le bilan.

-o-o-o-o-o-

3° - EBAUCHE D'UNE HISTOIRE DES GROUPES ANALYTIQUES ACTUELS.- L'histoire de la psychanalyse en France est des plus mouvementée. Nul milieu n'est plus porté à faire secte que celui-ci, pourtant porteur d'un message de tolérance.

La Société Psychanalytique de Paris est créée en

1926 puis reconstruite en 1949. Sa revue : Revue Française de Psychanalyse (RFP). Cette société est affiliée à l'IPA (International Psychoanalytical Association).

Elle éclate vers 1953, un groupe constituant l'Institut de Psychanalyse (1952). Sa revue reste la RFP.

L'autre groupe devient la Société Française de Psychanalyse (1953-1965) qui demande aussi son rattachement à l'IPA. Un des groupes de cette Société publie la revue La Psychanalyse.

En 1964-65, cette Société éclate. Un des groupes devient l'Association Psychanalytique de France (APF) ; sa revue est la Nouvelle Revue de Psychanalyse (NRP). Cette Société est affiliée à l'IPA comme "groupe d'étude français".

L'autre groupe devient l'Ecole Freudienne de Paris (1964-1980). Sa revue est Scilicet ; mais elle publie surtout un bulletin intérieur très important et non diffusé en public : les Lettres de l'EFP.

En 1968-69, un groupe se détache de l'EFP et constitue le Quatrième Groupe. Sa revue s'appelle Topique.

En 1980, l'EFP est dissoute et se scinde en trois groupes : Entretemps, la Cause Freudienne, et un mouvement dissident flou.

La situation se stabilise rapidement. La Cause Freudienne devient l'Ecole de la Cause en 1981. Sa revue : l'Ane,

et divers bulletins intérieurs très éphémères liés à la dissolution de l'EFP.

La dissidence floue se cristallise en deux groupes : les Cartels constituants (1981), qui sont liés à la revue : Littoral, et le CERF dont la revue s'appelle d'abord : Le Discours Psychanalytique, (un bulletin intérieur : Tertulia).

Entretemps publie Les Cahiers d'Entretemps et un bulletin intérieur : Entretemps-Information.

Puis le CERF se scinde en 1982, la rédaction du Discours Psychanalytique faisant chambre à part.

Un groupement flou se sépare de la SFP vers 1975 pour constituer les réunions de Confrontation (revue : Confrontation).

Un autre groupe aussi mal défini tente un putsch local en constituant un Directoire de Psychanalyse (1981). Revue : Le Psychanalyste.

Pour aider le lecteur à se retrouver au sein de ces Royaumes Combattants, un arbre généalogique sera des plus utiles.

(- Voir arbre généalogique page suivante).

- LES GROUPES PSYCHANALYTIQUES EN FRANCE -

-o-

-o-o-o-

Ce n'est toutefois pas encore fini ! Au gré des entreprises de divers Seigneurs de la Guerre, des groupes incertains se forment ici ou là, en liaisons plus ou moins large avec ces groupes psychanalytiques.

A l'Université de Nanterre (Paris X) une UER de Psychologie Clinique est largement dominée par l'APF. De même chaque groupe tente d'avoir une tête de pont à l'Université et dans les Hôpitaux Psychiatriques.

A l'Université Paris VII, une UER de Sciences Humaines Cliniques, née de Mai 1968, s'essouffle à poursuivre une mise à jour de l'enseignement que les divers ministres de l'éducation de droite s'efforcent d'éteindre avec discrétion. Un compromis des tendances des groupes s'y réalise avec une harmonie rare. Sa revue : Psychanalyse à l'Université.

A l'Université de St -Denis, héritière de Paris VIII-Vincennes, le département de Psychanalyse, créé en 1969, à Vincennes, à l'instigation d'Edgar Faure, et avec l'aide de Serge Leclaire, a représenté l'EFP et représente qujourd'hui l'Ecole de la Cause. Ce département publie Ornicar ?, et l'Ane.

On peut par ailleurs citer deux groupes importants qui sont : le CEFFRAP animé par Didier Anzieu, important rassemblement de personnes travaillant sur la psychanalyse et les théories des groupes, et la Société de Psychodrame, animée

par Paul Lemoine, plus proche de l'EFP.

On n'en finirait pas d'énumérer les groupes qui prolifèrent avec plus ou moins de bonheur à l'ombre de ces diverses bannières. Nous arrêterons là la liste d'un recensement fluent, riche, peu connu du grand public. Citons toutefois pour finir la revue Spirales, animée par A. Verdiglione, seul capable à ce jour d'animer d'incroyables jeux de cirque où la psychanalyse et la culture font bon ménage, dans un délire intellectuel dont quelque chose devra bien sortir un jour, Dieu ou la Peste (1).

-o-o-o-o-o-

4° - QUI EST PSYCHANALYSTE EN FRANCE AUJOURD'HUI ? - Contrairement à une idée répandue dans le public, l'acte psychanalytique n'est pas un acte médical, en France du moins. Dans certains pays, des lois scandaleuses réservent pourtant la pratique analytique aux médecins qui ne sont nullement qualifiés pour cela.

Il y a donc en France deux grands flux de formation analytiques : les médecins, surtout psychiatres, qui envisagent volontiers cette méthode comme une corde de plus à leur arc de psychiatre à côté des neuroleptiques, etc...Dieu merci ! quelques-uns d'entre eux sont cependant capables de s'aperce-

---

(1) Citons encore la revue Etudes Freudiennes. Nous ne dirons rien de l'excellente Ecole Belge de Psychanalyse, ni du mouvement canadien français, par souci de nous limiter à la France.

voir que la psychanalyse est une pratique originale.

Un autre flux actuellement très important, vient d'universitaires dégoûtés par l'enseignement français et qui se sont apercus de l'ineptie de l'acte enseignant dans les circonstances sociales où nous nous trouvons actuellement. Toutefois, par souci d'insertion sociale de leur acte analytique, et par nécessité simple de gagner leur vie, beaucoup d'entre eux (qui peuvent aussi ne pas venir de l'Université mais de tout autres milieux), ont été amenés à tenter de travailler dans des institutions à fonction soignante, ce qui leur permet de trouver une insertion, sous prétexte de médecine, de leurs premiers pas dans une pratique analytique.

De ce fait, le diplôme de psychologie ou de psychologie-clinique a connu au cours de ces vingt dernières années une grande faveur sociale : ce diplôme permet en effet à peu de frais d'être engagé dans des institutions soignantes, pour y pratiquer tout autre chose que de la médecine ou de la psychologie : mais de l'analyse sous des formes plus ou moins avouées.

Il faut préciser que ce diplôme ne confère bien sûr aucun titre à pratiquer la psychanalyse : il constitue seulement une intéressante couverture administrative aux psychanalystes, dans un pays entiché de titres, diplômes, grades, paperasse en tout genre, qui en font une nouvelle Bureaucratie Céleste.

Il faut préciser encore que l'acte psychanalytique est étranger à tout diplôme ou titre institué, autre que ceux que donnent la pratique analytique elle-même.

-o-o-o-o-o-

5° - SOCIOLOGIE ELEMENTAIRE DES PSYCHANALYSTES. - On ne peut sur ce point que donner des aperçus intuitifs qui relèvent de notre fréquentation du milieu. En effet la psychanalyse est la plupart du temps une seconde profession, presque toujours très discrète pour diverses raisons.

Selon nous, et pour citer des chiffres qui ne donnent qu'un ordre de grandeur, il doit y avoir entre 1.000 et 3.000 psychanalystes en France en 1982, toutes catégories confondues. La plupart d'entre eux exercent depuis moins de 15 ans. C'est en effet dans cette période que la pratique a connu une croissance numérique fabuleuse, liée aux mutations sociales françaises.

Il doit y avoir entre 500 et 1.000 psychanalystes à vivre exclusivement de l'analyse. Les autres en font des revenus d'appoint, à une profession le plus souvent médicale, de santé, ou à visée sociale ou éducative.

Contrairement à une idée reçue, les psychanalystes ne sont pas très riches. Selon toujours nos impressions, il ne doit guère y avoir plus de 100 à 300 personnes à gagner plus de 200.000 F. par an (1982). Ce n'est qu'une toute petite

minorité (peut être 50 à 100 personnes) qui en font une réelle fortune.

Les psychanalystes sont des fauchés de luxe. On comprend leur assiduité à se faire valoir en de multiples congrès et publications : la concurrence est dure et il faut jouer des coudes.

Sans une profession d'appoint, on peut estimer à un petit millier environ le nombre de personnes qui en retirent un revenu compris entre 5.000 et 20.000 F. mensuels.

Le reste représente la large masse des sous-prolétaires contraints de courir les banlieues et les provinces pour y chercher pitance dans de problèmatiques CMPP. Ajoutons que la crise économique touche durement le milieu, mine de rien. Le chômage est noble, mais réel ; bref, on vivote !

-o-o-o-o-o-

6° - LA FORMATION DES PSYCHANALYSTES : NOTRE POSITION. - Grâce à Jacques Lacan, dont les décisions étaient sans doute souvent contestables, la question de la formation des psychanalystes a pu enfin être posée. Cet auteur a cru devoir dire que "le psychanalyste ne saurait s'autoriser que de lui-même". Cette affirmation a eu une portée libératrice considérable, en contraignant les psychanalystes à s'interroger de plus près sur la nature de leur action - puisqu'ils étaient livrés à eux-mêmes.

La première conséquence libératrice à consisté à trancher le lien ambigu que les psychanalystes ont toujours entretenu avec la médecine. Etre ou ne pas être médecin, semble souvent une équivoque qui les amène à singer d'une manière moliéresque la pratique médicale. C'est ainsi que l'on parle de maladie mentale, de patient, de malade, de cure analytique, de soins, de thérapie , d'amélioration, de guérison, de diagnostic, de structures psychopathologiques, etc.., tous termes qui ne sont en analyse, que le démarquage bouffon d'une action qui n'est pas nôtre et qui nous est de plus interdite (1). Il en résulte en retour que les médecins seraient bien avisés de s'occuper de ce qui les concerne, et de ne pas penser que le doctorat en médecine vaut titre à se croire analyste sous prétexte que la profession est rentable et intéressante.

Devant cette difficulté à situer leur pratique, les analystes ont longtemps démissionné, jusqu'à ce que J. Lacan vienne leur secouer les puces.

Plusieurs écoles dont nous ne faisons pas partie n'ont pas trouvé d'autre issue à ce problème épineux que les

---

(1) La législation française condamne très heureusement l'exercice illégal de la médecine. Ceci soulage d'autant les psychanalystes d'avoir à singer des pratiques qui leur sont interdites. L'acte diagnostique lui-même (dire de quelqu'un qu'il est névrosé par exemple) leur est interdit.

formes les plus traditionnelles de hiérarchie sociale : devient analyste quelqu'un qui satisfait à des critères de conformité, dont on comprend qu'ils désangoissent, mais qui ne qualifient rien qu'une capacité à faire le dos rond.

Lacan avait une voix suffisamment sonore pour faire reculer un temps cette forme de la bêtise sociale organisée - qui revient en force à l'heure actuelle du fait qu'il s'est tû depuis de longues années. Nous ne pouvons quant à nous que nous demander à notre tour par quel étrange tour de force cette profession où l'on s'exerce à la liberté se referme avec constance en effets de silence et d'ordre ?

C'est dire que nous tenons à l'issue de ce livre à rappeler au lecteur que la psychanalyse est ouverte à chacun, à la mesure de son voeu d'arpenter l'inconscient.

o
o o

- B I B L I O G R A P H I E -

-o-

* - F. DOLTO : LA DIFFICULTE DE VIVRE
(Inter Editions, Paris, 1982)

** - F. DOLTO : AU JEU DU DESIR
(Ed. du Seuil, Paris, 1981)

** - S. FREUD : ETUDES SUR L'HYSTERIE
(P.U.F., Paris, 1956)

* - S. FREUD : L'INTERPRETATION DES REVES
(P.U.F., Paris, 1965)

*** - J. LACAN : ECRITS
(Ed. du Seuil, Paris, 1966)

* - S. LECLAIRE : PSYCHANALYSER
(Ed. du Seuil, Paris, 1968)

* - O MANNONI : FREUD
(Ed. du Seuil, Paris, 1968)

*** - J.D. NASIO : L'INCONSCIENT A VENIR
(Ed. du Seuil, Paris, 1980)

** - D. WINNICOTT : JEU ET REALITE
(N.R.F., Paris, 1975)

- Les astérisques indiquent l'ordre de difficulté, du plus simple (*) au plus difficile (***).

- <u>Gérôme TAILLANDIER</u> : Corrections du Livre sur La Psychanalyse.

Gestalt-thérapie (p.117) : Cette écriture sera ainsi correcte et conforme à l'étymologie.

p. 39, § 3 : Chez Freud .....

p. 39, § 3 : Avènement (et non événement).

p. 33, 11° Ligne 59 : la complaisance de l'hystérique et d'Elisabeth entre autres,

p. 65, Note : <u>à supprimer</u> (car travail inédit).

p. 85, Note : J. Lacan et G. Pankow ont bien pensé cette question ; Lire : Jacques Lacan = Les Psychoses (Editions du Seuil, Paris, 1982) ; Gisela Pankow = Structure familiale et psychose (Aubier-Montaigne, Paris,1977).

p. 85 : l'Oedipe, comme on dit dans le milieu psychanalitique.....

p. 104, 10° ligne : il lui est permis de sortir de ces impasses..........

p. 104, Note : <u>à supprimer</u> (même raison).

p. 111, Note : Un important travail clinique en ce sens a été accompli par plusieurs de nos amis : Clara Dacier, Serge Marland, Jean-Jacques Monnier, au Centre Hospitalier Spécialisé de Villejuif, (Service IX), depuis quelques années.

(<u>Je souhaite laisser cette note</u>)

p. 113 : Note à adjoindre avec Appel de note à la ligne 6 : (1) Françoise Dolto : la Difficulté de Vivre, (Inter Editions, Paris, 1982).

Texte original, Mme Clément.

Gérôme Taillandier
23 rue de la République
94160 – St Mandé.
374.88.82.

GEROME TAILLANDIER

MAITRISE D'ENSEIGNEMENT ES LETTRES (PHILOSOPHIE)
UNIVERSITÉ DE PARIS I, Année 1977-78.

U.V. 10-432 : Philosophie morale.
Responsable de l'U.V. : M.R.Misrahi.

Directeur du Mémoire : Mme Catherine Clément, Maître-assistant.

Intitulé exact : L'acte analytique dans la pratique analytique.

Ce texte a été écrit pour moi-même, et présenté quelques années plus tard comme maîtrise de philosophie.
Les conditions de sa passation furent assez rocambolesques.
Un auteur n'est pas cité : P. Aubenque : le Problème de l'Etre chez Aristote, pourtant partout présent. – C'est qu'on ne voit pas les lunettes que l'on a sur le nez.

8/07.

LES DIFFERENTS SENS D'UN ACTE

"L'acte indique ce qui est laissé à désirer au-delà de la satisfaction."

J.Lacan, Séminaire V, séance 18.

"Car
Tout comme tu commenças, tu vas rester."

F.Hölderlin.

Présenté comme mémoire de Maîtrise de Philosophie, Université Paris 1 _ G.T. 2007.

AVERTISSEMENT

On présente ce texte sous forme de fragments: c'est à certains égards un aveu d'échec dans notre travail. Cependant, si l'analyse nous apprend quelque chose de nouveau, c'est qu'il y a des échecs enseignants en tant qu'ils font symptôme . Devons-nous, sans outrance, tenir notre échec à produire un texte ordonné, pour un tel effet ?

Nous avons rencontré dans la question de l'acte analytique tant de difficultés, que nous n'avons pu la soutenir que dans l'écart d'une aporie. Qu'on songe par exemple à ces simples questions: si l'acte analytique change le symptôme, si le transfert apporte du nouveau à la production de symptôme. On voit alors que l'aporie est bien liée à la chose même, à la question de ce que l'analyse apporte de nouveau au symptôme.

Nous avons pensé que la présentation de cet échec sur la nature de l'acte, était assez enseignante pour être risquée sans paraître simple faiblesse de la pensée.

Qu'on dise l'origine de ce travail, à défaut de sa fin: une lecture du séminaire sur l'Ethique de la Psychanalyse, de Jacques Lacan.

Mais plus encore, nous devons souligner que ce texte est une suite des exposés (inédits à ce jour) tenus par notre ami Juan David Nasio en 1975, dans le cadre d'un groupe de l'Ecole Freudienne de Paris. Que la marque en soit fort présente, il peut le reconnaître.

(On s'est permis d'user dans le cours du texte d'abréviations reçues dans notre milieu de travail, afin de simplifier la frappe du manuscrit. Ainsi: Sª pour signifiant, SsS pour sujet supposé savoir.)

TABLE DES MATIERES

Paragraphe:

32- Solutions sur la structure de l'acte.

33- Nécessité de l'aporie sur la doctrine de l'acte.

34- Principe du créationnisme.

35- Acte et répétition.

36- Le temps de l'analyse et l'instant.

37- Amour et transfert, leur différence.

38- Désir de l'analyste, désir de l'hystérique ?

39- Sur l'acting-out.

40- La dialectique et le savoir.

I- POSITIONS ACQUISES SUR L'ACTE.

I- Il n'y a d'acte que parce qu'il y a le Sª. Il n'y a d'acte que pou le parlant. Plus précisément, le Sª, c'est son opération. L'acte alors est il un Sª ? L'opération, c'est la création d'un Sª dont un sujet s'effectue Il n'y a de Sª que dans une pratique.

2- La raison de l'acte est le désir de l'Autre. L'acte est reproduction, calculée sur l'Autre en vue d'une retrouvaille de quelque chose qui est cause du désir de l'Autre. C'est ce qui fait le Sª dans l'acte: donc son interprétable, donc sa dimension de parole. L'acte est adressé à l'Autre. C'est patent dans l'acting-out. C'est pourquoi l'acte est histori que. L'acte va donc quérir quelque chose dans l'Autre: il est un parcours dont la question est de savoir sur quoi il se ferme. Question de la nomination.

3- Dans l'acte est en jeu un désir, qui est désir de l'Autre. Ce désir y fait symptôme.

4- L'acte se produit comme méprise. Il y a un manque à saisir dans l'acte, qui fait l'acte. Il y a une méprise propre à l'acte. Cette méprise fait l'acte parole, i.e. au lieu de l'Autre. Il faut arriver à penser comment la méprise de l'acte est rencontre du réel, comment le jeu de la lettre dans cette méprise touche au réel de la Chose. L'acte se produit comme formation symptomale, effet d'insistance de la lettre. Néammoins cette méprise ne peut advenir que comme calculde la Chose. Mais calcul ou échec plutôt ?

5- L'acte estfait de parole. C'est ce qui explique ce qu'il doit à la lettre. Ceci, parce qu'il advient à partir du désir de l'Autre.

Il y a acte comme transfert: l'acte joue à partir d'une suppositio qui donne sa raison mais non sa cause. La raison de l'acte est l'acte inversé, qui se destitue dans le parcours de l'acte, à la rencontre de la Chose.

7- L'acte est production d'une rencontre du réel; la Chose. Dans l'acte, il n'y a répétition qu'à partir de la rencontre. C'est ce qui amèn à poser la jouissance comme cause de l'acte. La cause de l'acte est un rée L'acte est donc reproduction au sens d'une retrouvaille de la Chose, qui fait cause de sa création de Sª. L'acte est détachement d'un réel dont le sujet fait le tour.

8- Ce qui est l'effet de l'acte, c'est le sujet, un "nouveau sujet Dans l'acte apparaît un nouveau sujet qui est l'Autre barré (il n'y a pas d'Autre), et corrélativement, un effet de sujet qui se barre: le sujet est effectué comme lieu d'une coupure. Il advient comme coupure, dans la reconnaissance de l'acte, par l'Autre. Le sujet est dans l'acte, frappé en retou il reçoit tout au double, il se divise dans l'irruption de la Chos

qu'il devient.

9- La topologie de l'acte est celle du retour. La méprise ne prend sens que de cela. Si l'acte a même structure que la pulsion, c'est en raison de cette identité de topologie, qui est celle de la répétition comme rapport au réel. L'acte est donc une réversion qui, de l'Autre, revient au sujet, pour autant que l'Autre apparaît. Dans ce retour, un réel est détaché dont la pulsion fait le tour, et dont un sujet se divise, en se faisant ce réel: (a).

I0- L'acte est séparation du désir de l'Autre. Dans l'acte, le sujet se fait cause promise à la perte qu'indique la seconde mort. Il y a donc coupure d'avec ce désir de l'Autre, et avec le champ aliénant de l'identification signifiante. Dans l'acte, un terme est mis à la vacillation du sujet dans la demande, qui le fait inconditionné. L'acte est une coupure dont la question est de savoir si elle est "adéquate". Le sujet là, se sépare, et devient la cause de l'acte: la Chose.

II- Dans l'acte, on attend du nouveau. Ce nouveau est un réel que l'acte produit: la Chose comme revenue. Il résulte un nouveau de l'acte, qui est cause de cet acte. L'acte est invention de savoir, création de signifiant, production d'un réel,effet de sujet advenant. La reconnaissance est productive.

I2- L'acte de l'analyste, est de relever la méprise, il est coupure, interprétation, il est de se faire cause d'un désir. Accepter cette causation, est un acte, son acte. Il permet que la parole advienne, comme effet de sujet. Y a-t-il un acte analysant ?Est-ce celui de produire du symptôme, i.e. la méprise de l'acte ? L'acte analytique, est-ce cette production de formations symptômales pour autant qu'elle est acte ?

2- PLAN-PROGRAMME SUR L'ACTE ANALYTIQUE.

I- Le sujet est ce qui manque à Freud pour penser le statut d'acte de l'inconscient. Lacan renverse la perspective freudienne, et introduit l'acte et le désir de l'analyste.

2- S'il y a acte et ethique, c'est qu'il y a contingence. Ceci ne suffit cependant pas; en fait c'est parce qu'il y a le désir de l'Autre.

3- Il n'y a acte que parce qu'il y a le signifiant. Le Sª, c'est son opération dans l'acte. La castration est l'opération du Sª.

4- On pose l'acte pour rendre raison de cet effet de coupure.

5- Il y a dans l'acte une structure de méprise. L'acte est un manque à saisir, qui subvertit le sujet de l'inconscient.

6- L'acte est de ce fait parole: ce qui est en cause dans la méprise

est lettre, adressée au lieu de l'Autre.

7- L'acte est lié à ce désir de l'Autre, qui en est la raison, sinon la cause.

8- La cause de l'acte est un réel. L'acte est calculé sur l'Autre, en vue d'une reproduction de cette Chose qui est désir de l'Autre.

9- L'acte est réversion: il effectue un sujet, il est séparation du désir de l'Autre.

I0- L'acte est produit comme ce qui en résulte de nouveau: il est la nouveauté. Il est invention de savoir, production de la cause du désir, avénement du sujet.

II- Il fait advenir l'Autre barré comme corrélat de l'avénemant du sujet.

I2- L'invention est production d'un réel. De l'acte, on attend du nouveau, et nulle suppostion idéalisante. La supposition est raison, mais non cause de l'acte.

13- De ce fait, si la répétition règle la pratique du sujet, celle-ci a un caractère de paradoxe: l'acte est répétition, et répétition d'une nouveauté.

I4- Il y a un acte analytique. Il s'agit de savoir si cet acte est celui de l'analysant ou celui de l'analyste.

15- L'analyse n'est qu'en acte. Elle n'est pas constituée. Mais l'acte analytique en est constituant. Dès lors, l'analyste n'attend pas l'analysant de toujours. L'analyse est-elle alors la succession des actes analysants ?

I6- S'il y a un acte de l'analyste, c'est qu'il y a un désir de l'analyste. Quel est ce désir ? Est-ce de faire désirer l'analysant ? Est-ce plutôt de nommer le désir, et pourquoi est-ce là son désir ? Ou plutôt l'analyste est-il le résultat d'un appel ? Voix du père qui le nomme, mais l'empêche d'agir et de ce fait le mène vers l'acte comme parole ? Et sur ce que l'acte doit au symbolique ? Mais quel rapport soutient-il alors dans ce désir au désir de l'Autre ? Pourquoi le nomme-t-il comme raison du désir ?

I7- Que veut donc l'analyste, quoi donc le mène à assurer la position de la cause du désir pour l'analysant ? Est-ce là ce qu'il désire ? Ou bien son désir est il ailleurs, mais comment ce désir le mène-t-il à assumer cette place ? Quelle raison à ce détour ?

3- POUR REJOINDRE LA FAILLE QU'INDIQUE L'ANGOISSE INVENTER LE NOUVEAU DE L'ANALYSE.

Ce que je tente: rejoindre la faille. . . . . C'est ce qui fait la nécessité d'une analyse en tant que l'analyste est celui qui indique cette faille. Mais il y a moins évident, c'est que l'analyste lui-même a à trouver cette faille. Et c'est ce qu'il fait en inventant l'analyste qu'il devient à la mesure de cette tentative d'existence. Cet analyste, ce n'est pas lui, c'est ce qu'il invente pour rejoindre et soutenir son lieu de malaise. Mais lui-même ne peut le faire qu'au prix de le permettre à d'autres: l'analysant n'est pas sa fin, il n'est que la voie de passage obligée par laquelle l'analyste permet que cette faille advienne, dont lui-même de ce fait se voit indiquer que la faille existe bien, qu'il lui faut inventer.

4- L'ACTE, POLLAKHÔS LEGOMENON, ET LE PARADOXE DE L'ETHIQUE.

L'acte se dit en différents sens. Il faut les préciser.

On ne peut situer l'acte que dans une seule référence: celle du paradoxe éthique. Ce paradoxe, qui fait du surmoi le fait crucial de l'analyse consiste en ceci que, le sujet se soumettant à la loi, en ressent les effets d'une manière d'autant plus dure, tandis que toute tentative de ne pas céder sur la jouissance, et d'outrepasser la loi, ne tient guère ses promesses. Echec de l'homme du plaisir.

Ce paradoxe crucial doit nous interdire de tenter de déduire le fai éthique d'une position affirmative du désir, à la manière de Spinoza-Klein. Le fait éthique ne résulte pas de la dialectique du bon et du mauvais. Il n'y a pas d'affirmation du désir selon ces catégories. Le bien et le mal sont en paradoxe à l'endroit de ces positions, et n'en sont pas déductibles. Bien au contraire, il faut poser qu'il y a un paradoxe, une antinomie du bonheur et de la vertu. Celle-ci a pour signification de faire surgir le registre éthique non seulement comme séparé d'une genèse affirmative de la moralité, d'une généalogie, mais de déterminer ces registres à partir du fait éthique, du fait idéal de l'idée régulatrice. Mon point de départ est donc anti-spinoziste. Il est donc anti-kleinien, pour autant que Klein tente de déduire l'éthique d'une genèse affirmative du bon et du mauvais comme données "corporelles", au sens stoïcien du terme, d'où se déduirait le fait éthique. Encore la place que Klein accorde à la haine dans cette dialectique des objets introduit-elle dans son travail une dualité de perspective qui, par cela, la fait participer de la perspective du ressentiment.

Il faudrait ici développer ce problème de la lignée Stoïcisme-Spinoza-Nietzsche-Deleuze. Ce n'est pas ce qui nous importe.

De même il faudrait développer ce que la doctrine de Nietzsche doit au ressentiment. Car il est clair que c'est le ressentiment qui le mène dans sa démarche généalogique. Ce que Heidegger a fort bien vu.

De même encore il faudrait interroger le spinozisme de Freud. Celui-ci ne se résume pas à l'<u>amor intellectualis Dei</u>, comme on peut le dire. Il va plus loin. Et en particulier la tendance constante chez Freud à poser les problèmes de l'acte analytique en termes de fonctionnement, est la veine spinoziste de son travail. Indiquons-en les plus hauts points: le principe du plaisir d'abord, et la formulation de l'acte en termes de principes de fonctionnement. La pulsion considérée comme organisation présubjective réglé par les coupures de la libido. Le refus du signifiant et l'énergétisme de l'interprétation de l'acte en termes de séries. La conception de l'inconscient comme dynamique. La théorie de la libido comme donnée énergétique réelle

Tels sont quelques uns des points de repère les plus déterminants du spinozisme de Freud. C'est à critiquer ces points et à les épurer que je m'emploie.

Il y a donc en matière d'éthique deux positions possibles, limites, et pas plus.

Ou bien on considère que le fait éthique est déductible d'une genèse affirmative réglée par une théorie des effets de la cause "corporelle". Dès lors on considère que le fait éthique est déductible d'une genèse affirmative réglée par une théorie des effets de la cause corporelle. Ces effets sont les données énergétiques positives qui circulent comme effet d'un travail corporel déterminé, dont la structure reste à définir, mais dont l'essentiel est qu'il est asubjectif ou présubjectif, que le sujet n'y a pas cours sinon comme effet dérivé secondaire. Une telle conception qui est celle de Spinoza, est fondée sur les deux concepts de <u>genèse</u> et <u>d'affirmation d'effet</u>. Ces effets, non seulement sont purement le résultat d'un jeu corporel indépendant de la volonté du sujet, mais de plus, ils sont eux-mêmes "corporels" en ceci qu'ils ont une puissance affirmative intrinsèque dont le sujet n'est que l'effet.

Dans cette perspective, le fait éthique est donc déductible -et non: interprétable- en termes de généalogie. La généalogie du fait éthique consiste dans le renversment qui restitue le fait éthique à sa perspective

réellement déterminante de causation corporelle.

Le travail de Deleuze sur Freud consiste à isoler dans Freud et à développer à l'extrême la tendance spinoziste de Freud, pour y isoler les données que je viens de souligner rapidement.

Alors, dans une telle conception, le sujet, effet d'une cause corporelle, est un lieu d'illusion, qui n'a par soi-même aucune causation, mais qui au contraire croit causer, sous la forme de l'acte et de la culpabilité, ce dont il n'est en fait que l'effet affirmé.

Une telle position dont on ne déduira pas ici toutes les conséquences, se veut matérialiste, et non dialectique, et elle l'est en effet en ceci qu'elle rejoint la tentative matérialiste de l'Homme du plaisir dans sa veine la plus authentique.

Ce matérialisme n'est cependant qu'une interprétation possible du travail marxiste, celle qui tente de critiquer dans Marx les conséquences effectives de la doctrine de la relève (Aufhebung).

A cette première conception de la pratique s'en oppose une autre, qui est la seconde tendance freudienne, et la tendance principale du travail lacanien sur Freud, celle qui culmine chez Freud dans le concept de la pulsion de mort, et chez Lacan, dans la thèse du S^{a}, en tant qu'il a pour effet un sujet. Sans doute est-il possible d'interpréter la doctrine lacanienne du S^{a} dans un sens spinoziste. Et cela ne consiste pas à isoler chez Lacan, contrairement à ce que pense Deleuze, le concept d'objet (a), et comme le pense Guattari, parmi ces objets, le regard et la voix. Rien n'est plus contradictoire dans son principe à cette perspective affirmative du désir, que cette fonction de l'objet (a), et tout spécialement sous la forme de la voix et du regard. Mais bien plutôt une telle interprétation pourrait s'appuyer par exemple sur ceci que le sujet se trouve effet du S^{a}, lequel dès lors, peut être supposé comme la cause corporelle du sujet. De même, le concept d'Autre, peut par un certain aspect, être tenu, pour autant qu'y manque un certain effet de barre, pour la cause corporelle du sujet comme effet.

C'est là que peut s'insérer une véritable et efficace interprétation spinoziste de Lacan. Alors, le sujet est tenu pour effet d'une production sans manque, et le concept de production passe au premier plan de la doctrine

de l'acte, lequel devient lui-même le concept déterminant de la doctrine analytique: car il n'y a pas d'essences, mais il y a des effectuations.

Quels sont les lieux déterminants de cette seconde position du fait éthique ? ils peuvent tenir en un paradoxe qui est celui du fait éthique: comment se fait-il que toute soumission à la loi engendre chez le sujet un effet de culpabilité que nous nommons surmoi, et d'autant plus prégnant que son respect de la loi est plus assuré, alors qu'inversement, second paradoxe, tout forçage de cette loi ne semble nullement assurer une satisfaction supplémentaire qui soit de nature à combler ?

Il apparaît de là que le fait crucial de la psychanalyse, n'est peut-être pas tant la position de la pulsion que le fait du surmoi. Ce qui ne veut pas dire que celui-ci en soit ni le coeur ni la fin. La fonction d'un fait crucial est autre.

Or ce paradoxe de l'analyse résonne avec un autre, qui est celui que Kant produit comme antinomie de la vertu et du bonheur. Notons que ce paradoxe suffit à lui seul à exclure la solution généalogique de la morale; puisqu'au contraire il n'a de sens que de poser le fait dans une dimension de contradiction avec les intérêts du sujet. Le fait éthique, c'est le paradoxe comme tel. Il est d'ailleurs significatif et inhérent à cette seconde position du fait éthique, de procéder à partir du paradoxe. Le paradoxe est sa méthode d'élection parce qu'il interdit dans son principe la méthode généalogique. Il y a contradiction entre méthode généalogique et méthode paradoxale. L'éthique n'est pas déductible de l'effectuation corporelle du sujet, elle est au contraire ce qui fonde le sujet en contradiction avec cette causation des corps.

Dans une telle perspective, quels sont les concepts fondamentaux qui règlent la doctrine de l'éthique ? Ils se caractérisent tous d'être en détermination paradoxale à l'endroit de la cause corporelle. Le plus significatif de ces concepts, c'est la pulsion de mort, de Freud, antinomique exact du conatus spinoziste. L'être ne tend pas à persévérer dans l'être: il tend au contraire à s'abolir comme tel. Et la persévération qu'il manifeste, bien loin d'être le signe de son existence par soi, est au contraire l'indice de la ressource autodestructive de la répétition comme forme du ressentiment. Le ressentiment prend la forme de l'insistance, et celle-ci trouve sa volonté comme volonté de négatif: ce qui détermine la répétition est bien une cause, mais c'est une cause absente dont la répétition joue la volonté d'abolition qui y précipiterait le sujet: mè phunai, est la formule qui indique et résume ce qui se joue pour le sujet à l'approche de la cause; et nullement la persévération comme condition première de la joie.

Cette position du problème éthique se caractérise donc par deux concepts majeurs: la négativité; l'idéalité du déterminant. Au premier de ces concepts se rattache la destruction comme forme suprême de l'acte. Au second l'éternisation de cette idéalité. De plus eu égard à la cause corporelle, la réalisation de ces concepts est toujours paradoxale, ou bien contradictoire. Il faut souligner que ce n'est qu'en apparence que les deux concepts principaux de cette position sont antinomiques: car c'est précisément dans la mesure où la cause corporelle est abolie dans la vdonté de destruction que l'idéalité éternisante peut trouver son droit à se faire valoir comme ce qui s'y présente en paradoxe.

Analytiquement, quelle est la forme que prend une telle position? Elle peut par exemple se soutenir de la doctrine du Sª, condition du sujet. Cette doctrine est en effet d'apparence stoïcienne. Donc elle devrait être conforme à la première position du problème éthique. Mais en fait, le Sª n'est pas ici tenu pour corps,mais plutôt pour ce qui fait advenir l'être comme tel. Or cette position est héraclitéenne. Elle considère le Logos non pas comme cause corporelle, ce qui est en effet impossible, en raison de sa nature, mais comme ce qui d'une part, opère la première destruction de la Chose, et d'autre part, laisse advenir dans un repli premier l'êtrede l'étant. Or l'êtrede l'étant est une figure du négatif, qui ne peut trouver sa place dans une doctrine affirmative de la causation corporelle. En effet non seulement il n'est aucun corps, mais il n'a de sens qu'à partir d'une doctrine de l'essence où il donne la forme du négatif. L'essence, c'est le négatif. Il faut donc bien voir que si la doctrine sophistique du langage comme immanence sans référence exclut en effet une doctrine de l'être, la perspective héraclitéenne du Logos, qui la fonde d'une part, ou s'en approche, l'implique nécessairement comme la déclosion que le langage opère. Reste de là à passer à la doctrine de l'essence, qui est le refoulement de cette première thèse. L'être est donc d'abord la négativité qui s'oublie dans le dépli, et l'essence comme forme des corps porte la trace de cette négation, mais sous la forme reniée qui lui confère son éternisation . Mais l'éternisation est toujours logiquement seconde sur le meurtre de la Chose, qui lui, est fondateur du laisser-être de l'être.

Si donc la doctrine du Sª est stoïcienne dans sa forme, elle est en fait héraclitéenne dans ses déterminations, puisqu'elle n'exprime que le laisser-être de l'être, et la corrélation du sujet comme barré.

Alors, les concepts de l'éthique s'ordonnent à cette perspective.

1- Il y a le paradoxe éthique, que la première position tient pour effet corporel de discours concrets. Telle est la ressource de la généalogie

nietzschéenne.

2- Le désir est désir d'Autre chose. Et:

3- L'objet est toujours ailleurs. Il a le statut paradoxal de l'objet perdu. Ce statut du désir est donc antagoniste à sa définition spinoziste. Le désir n'est pas d'une chose bonne vers laquelle on tendrait; il n'est pas tendance à s'affirmer comme corrélat de la persévération en soi-même. Il est au contraire primordialement voeu de destruction. Le désir est append non pas à une chose, et affirmative. Il est au contraire lié à une absence, qui d'abord se spécifie comme une saloperie: la Chose, qui est rien moins que bonne. Et il est jouissance pour autant que la jouissance est la forme signifiante du désir de destruction. Paradoxalement, la perspective lacanienne se croise ici avec celle de Spinoza: car le désir de ce fait est illusion; il est en effet soutenu non par la Chose elle-même, mais par le fantasme. Le fantasme est ce qui soutient le désir comme voile jeté sur l'horreur de la Chose, tandis que pour Spinoza, le désir est forme authentique de l'affirmation de soi hors des illusions de la conscience.

4- La jouissance , est le dernier fantasme. Je veux dire par là qu'elle est le dernier voile jeté sur le négatif de la Chose. De même que le désir est encore ce qui dissimule la Chose, de même le concept de la jouissance dans la doctrine lacanienne vient à la place de la négativité pour éviter à cette conception du désir comme négatif d'échouer sur le sable de la doctrine affirmativedu désir. Toute jouissance est donc elle même la form déterminée du voeu de destruction régulateur de cette position de l'éthique.

5- Il y a un sujet, et ce sujet n'est pas tant effet du Sª qu'il n'en est barré. Ici encore, le caractère stoïcien de la doctrine du sujet, dissimule ceci que la doctrine du sujet est destinée à rendre compte du concept freudien de refoulement. Or ce concept ne peut se comprendre qu'à partir de la fonction de la pulsion de mort.

5- THÈSES POUR POSER L'ANALYSE EN ACTE.

I- Le statut de l'Ics n'est pas ontique mais éthique.

2- Le Sª n'est pas quelque chose, il est son opération. De ce fait il n'intervient que dans une pratique. L'être parlant crée le Sª dont il se divise. Le Sª est "fondement" de la pratique qui le crée.

3- L'inexistence du rapport sexuel désigne une position éthique et non pas logique. Il est fondé par le discours analytique.

4- Il y a un acte analytique.

5- Le désir de l'analyste est le principe de la cure; il est cause de ce qui se joue dans le transfert.

6- C'est à partir de la mise en jeu du symptôme dans une productio symptômale qu'il y a de l'analysant. Le symptôme est inauguration de sujet.

7- Le discours analytique est en acte. Il se crée, et n'attend pas que le sujet y vienne. C'est le sujet dans l'acte analysant qui produit ce discours.

8- Le savoir de l'Ics est invention. L'Ics est un effet d'après-coup. La temporalité du sujet est d'après-coup, et donc, le temps est celui de l'invention. L'Ics n'est pas une latence qui se manifesterait.

9- La position du sujet permet de penser le statut pratique de l'Ics freudien.

10- L'interprétation est invention. Production d'une coupure qui crée ce qui n'était pas. Elle n'est pas dévoilement, mais mise en jeu du sujet dans l'oubli.

II- L'objet réel n'est pas détaché: il est produit par ce détachement même, là où n'était qu'une inexistence. Le savoir passe dans le réel.

6- JOUISSANCE DE L'ACTE DE PAROLE ET FONCTION PHALLIQUE.

I- Le Sª, c'est/opération. Il n'y a donc de Sª que dans une pratique.

2- Le phallus est un fait éthique.

Qu'est-ce que l'éthique; c'est l'acte, dans le rapport structural du sujet à ce qui n'est pas là. Tout acte s'accomplit dans ce rapport à une absence qui est dans la temporalité, posée comme à-venir, comme ce qui est à inventer de la position du sujet.

Le sujet n'est pas un Quelque chose: il est une faille toujours absente , et toujours déplacée. Il est effet du Sª: le Sª est à créer, ce dont le sujet se fait effet. Quelque chose de nouveau apparaît dans cette création: le sujet lui-même, demandant toujours du nouveau.

Le statut de présence-absence du phallus ne veut rien dire d'autre: il est l'à-inventer de l'acte dont il est la raison.

Pourquoi la perversion est-elle un fait éthique ? Parce qu'elle dénie la castration, qu'elle maintient le phallus au lieu de la castration. Ce faisant, elle nous désigne deux versants de la jouissance, qui pourtant ne cessent pas d'être de pure éthique. D'une part, l'éthique peut se dénier. Mais ce déni est encore l'éthique du Touthomme. Prendre le phallus comme règle éthique, mène à une jouissance qui ne se faillerait pas, mais que le phallus suffit à failler.

Il y a donc un acte pervers: ce que cherche le voyeur, c'est ce qui n'est pas donné à voir, ce qui manque à la scène, ce qui n'est pas là.

C'est en cela qu'il y a acte de lui: c'est qu'il pose la dimension de l'absence dans son acte. En quoi il y a acte. Car ce qui est absent, c'est ce que la castration signifie: le sujet comme relance de la parole. Ou encore l'Autre en tant qu'il surgit en tiers de ce montage. Quelle est ici l'incidence de l'Autre ? C'est qu'il est absent, mais présent comme absence. Il est donc le symbolique. Ce symbolique, c'est la présence-absence de la parole, comme invention de savoir, la condition de l acte en tant que celui-ci est le fait de l'être parlant divisé, déplacé par et dans cette présence-absence.

Ce qui au contraire intéresse une femme comme désir, c'est l'enfant. C'est pourquoi elle ne veut rien savoir de la jouissance de l'homme si ce n est en tant que père. Qu'est-ce qu'un père ? C'est alternativement celui qui a le phallus mais aussi, celui qui se trouve en être châtré. C'est ce dernier accent qu'ilfaut mettre pour saisir ce qui du père, intéresse une femme comme désir. Ne lui importe dans l'homme, que sa castration, ce par quoi il se divise dans la parole. C'est à ce titre seulement qu'il peut incarner le phallus: pour autant qu'il démontre qu'il l'a, en tant qu'il ne l'a pas. C'est à dire que ce qu'un homme démontre à une femme, c'est qu'il a renoncé à cette jouissance phallique, mais que ce faisant, il a trouvé le juste repère de la parole dans ce même phallus, en quoi il l a, sur fond de ce qu'il ne l'a pas. Une femme n'est intéressée à un homme au titre du désir que moyennant cette perte qu'il avoue de quelque façon. Elle le tient donc pour père, pour celui qui peut dire non à la jouissance du Touthomme.

L'enfant est pour une femme la cause de sa jouissance, son seul objet (a). Avec le phallus (-φ), dans la mesure où là ne se dénie pas que l'homme soit châtré, en tant qu'il est père. Pourquoi l'enfant ou même l'adolescent, en tant qu'il est la figure limite de l'enfance. L'un et l'autre se définissent de ne pas encore parler. Ce qui intéresse une femme dans l'enfant, c'est qu'il soit cet être promis à la parole, mais qui ne parle pas encore. L'introduire dans la parole, est la jouissance d'une femme, car en tant qu'elle ne saurait dénier sa propre marque, une seule jouissance importe désormais pour elle, c'est d être celle qui demande à ce qu'il y ait de la parole, dont l'enfant sera le lieu. Mais aussi bien la sienne, pour autant que dans cette parole de l'enfant, elle s'assure de sa propre parole.

Ce qui spécifie l'adolescent, c'est de n'être pas encore un homme, d'être au bord de cette fonction-père à quoi il est appelé par une femme, en tant qu'à lui elle est intéressée comme désir. Qu'il en vienne au père, pour autant qu'elle-même le soutient dans cet à-venir où elle le suscite, en tant que de lui parler, il en vient à parler, et à se diviser dans la jouissance du Touthomme. Une femme ici encore soutient cette existence du père,

en tant qu il est pour elle le signifiant de la parole extranéée qui est la sienne (celle de la femme), mais qu'elle ne peut reconnaître que sous cette figure du père.

Ce qui importe à une femme, ce qui la cause dans son désir, c'est cette jouissance de la parole, en tant qu'elle ne méconnaît pas, qu'elle ne peut méconnaître son moyen. L'enfant est cette chose parlante à quoi elle donne existence de sujet, radicalement différent dans son statut de l'objet (a) tel qu'il se présente à la jouissance de l'homme.

Aussi bien le dit désir se divise-t-il d'une manière telle que ce n'est point la jouissance de l'objet (a) comme reste où l'éthique se dénie, qui fait la raison de la jouissance d'une femme, mais dans l'enfant, ce qui indique qu'il est être de parole, là est la jouissance d'une femme, qu'elle trouve à lui signifier dans sa propre parole, en tant qu'elle ne peut qu'être effet d'une marque incontournable, et dans celle de son enfant, en tant qu'en lui enseignant à parler, elle l'introduit dans cette même division où elle est prise.

A quel titre la jouissance de cette parole lui importe-t-elle, comme femme ? Pourquoi peut-elle trouver dans sa propre parole la raison suffisante de sa jouissance ? Pour autant que cette jouissance prend cours du Nom-du-Père. Une femme soutient le père, et ne saurait ne pas le soutenir, parce qu'elle ne peut ignorer sa propre castration. Ou plus exactement, cette absence de marque qui est sa marque, est ce qui la voue à un recours d'autant plus nécessaire au père, qu'il n'est précisément pas certain pour elle que cette marque soit bien castration. La castration qui vient à la place de l'absence de marque, est l'issue subjective qu'elle trouve à sa contingence de sujet. Mais cette issue, l'arrime à la fonction du père dans la nécessité éthique d'un <u>pas encore</u> de parole. Si la fonction du père est hors évidence, alors il est exigible que la position éthique soit celle de la parole nécessitée. Il y a là un paradoxe de la position féminine qu'il faut reconnaître pour saisir sa position à l'endroit de la jouissance. C'est ce même paradoxe que Kant a construit ligne à ligne au cours de ses critiques, et qui fait la portée subjective exceptionnelle du désir de Kant.

C'est dans la mesure où précisément tout de la fonction du père est pour une femme voué à la contingence, c'est dans cette mesure que l'exigence éthique de la parole s'impose d'autant à elle, -et, pour autant qu'elle n'y accède que par l'Autre, que cette exigence s'impose à l'homme d'être père de l'enfant qu'elle introduit à la parole à partir du <u>pas encore</u>, de l'à-venir de parlant où elle le constitue.

Le père est le signifiant de cette nécessité éthique de la parole. L'enfant est ce réel où une femme reçoit la possibilité de mettre en acte

cette exigence éthique, pour autant qu'elle l'introduit à la parole par sa propre parole.

Mais la conséquence d'une telle position est double, et ces versants rendent compte d'un fait de structurede la jouissance. Pourquoi y aurait-il deux sexes ? Pourquoi n'y en aurait-il pas un ? On sait qu'aucune de ces thèses n'est soutenable. Il n'y a pas de deuxième sexe, il n'y a que l'Autre sexe. Il n'y a pas un sexe, le viril, il y a de l'Un, et puis il y a le sexuel, comme lieu de convergence des impossibilités ouvertes par l'effet de l'Un, dans l'inexistence du rapport sexuel.

Si toutefois l'enfant s'identifie dans la mascarade, il faut en trouver le ressort dans le discours de l'Autre. Le versant idéalisant de la jouissance éthique, une femme trouve à le situer dans le garçon, pour autant que celui-ci peut, dans la parade à quoi elle l'intro-duit, mimer l'avoir phallique, qui la relève, elle, autant que lui, de la souffrance éthique de la contingence du père dans ce semblant d'avoir, où l'un et l'autre s'assurent de l'évidence du phallus. Mais cette position du désir de la mère est la ressource d'une part de ce qu'il y a de comique voire d'odieux dans la position virile, tandis que, du côté de l'enfant, elle le porte à ce déni de la dimension éthique de la fonction phallique, pour autant que cet avoir du semblant du phallus mime l'avoir absolu qui relèverait l'homme de la nécessité de parler. D'où pour lui, le versant pervers de sa jouissance, refus de la parole, objectivation de la cause du désir dans l'objet (a) tenu pour Chose du désir, refus toujours ouvert de la position d'un père en tant qu'il signifie l'implication du Touthomme dans cette parole à quoi il se refuse. C'est le discours de la mère dans ce qu'il a d'idéalisant dans cette réassurance de l'avoir du phallus, qui est cause d'une telle position dans la jouissance, pour autant qu'elle même croit éga-lement devoir y trouver une réassurance de la fonction phallique, où elle manque à se souvenir que le phallus n'est rien qu'un fait éthique.

Mais le discours de l'Autre, soit la parole de la mère, où plutôt le rapport d'une femme à sa propre parole, explique aussi pourquoi, dans cette mascarade identificatrice, la fille a une tout autre position que le garçon. Car ce en quoi la mère concerne la fille, c'est bien plutôt au titre de résidu de cette identification , soit ce qui, pour la fille, ne passe pas du signifiant. Dans ce rapport à la mère, ce n'est certes pas que la nécessité éthique de la parole lui fasse défaut. C'est plutôt que, marquée de la même absence de marque que la mère, cette dernière joue dans son rapport à sa fille ce qui reste pour elle, inaltérable de la contingence de l'inscription phallique. Il se produit donc un effet paradoxal dont il faut bien voir la bifidité. D'une part la fille reçoit du désir de l'Autre la tâche de vé-

hiculer l'indiciblede ce non-inscriptible sous la fonction phallique, qui la lie à sa mère dans une énamoration dépassant tout "narcissisme". De l'autre, à ce titre, elle se trouve par là même, pour autant que néammoins elle parle, -condition sur laquelle je ne veux pas m'arrêter ici-, introduite d'autant plus à l'exigence éthique de la parole. C'est dans la mesure où l'indicible de la contingence du sujet lui a été sous-entendu par la mère, c'est de ce lieu, c'est par ce moyen, qu'elle se trouve introduite à l'exigence de parler que rien ne saurait détourner. L'exigence éthique se creuse du même lieu de vide qui ouvre le sujet à la contingence du parler. Nous retrouvons le même paradoxe qui nous permet de définir dans la doctrine kantienne de la pratique, la première approche valable du fait éthique.

7- DISCUSSION D'UNE POSITION SUR LA PRATIQUE ANALYTIQUE.

On peut soutenir sur la pratique analytique cette position, fort cohérente.

I- L'analyse est, pour l'analysant, production de symptôme. L'analyse n'est pas une abolition du symptôme, mais au contraire la production de formations symptomales. On arrive ainsi à une conception toute matérialiste de l'analyse: l'acte analytique, c'est l'acte analysant; et l'acte analysant c'est le symptôme en acte.

2- Dès lors que veut l'analyste ? A quelle tâche se voue-t-il ? Ce que demande l'analyste, c'est qu'il survienne un réel qui surprenne, lui et le sujet. Telle est sa demande. Ceci est identique à dire que l'analyste vient à faire désirer. Faire surgir cette nouveauté qu'est le désir, faire que le sujet analysant, prenant pour cause de son désir le désir de l'analyste, s'engage lui-même dans ce désir. L'analyste intervenant pour relever que ce désir, c'est le désir de l'Autre.

3- D'où une conception de la nécessité de l'acte qui est elle-même toute spinoziste: il y a immanence de l'acte analysant dans le discours analytique, le discours de l'analyste, c'est l'acte analysant comme venue au désirant. Dans une telle perspective, la nécessité est conçue sur le mode aristotélico-spinoziste: c'est la nécessité comme inévitable. L'acte est l'immanence du désir, dans sa production. Il n'y a pas de latence, mais production inconsciente. De ce fait, le problème kantien de l'abîme éthique n'est ni posé ni posable. Et la nécessité dans le conceptque j'en propose: l'exception kierkegaardienne, n'est pas concevable, elle est réfutable comme idéaliste. En effet il n'y a pas de "saut" éthique, il y a immanence du symptôme à l'acte, l'acte analytique, c'est le symptôme dans sa production.

4- Resterait à dire quel est ici le désir de l'analyste. C'est ce que je n'ai pas encore saisi.

Cette conception de l'analyse, comporte des points d'une extrême justesse. Néammoins elle comporte des défauts que je vaisttenter de cerner.

En particulier, elle aboutit au paradoxe plusieurs fois relevé, que dans ces conditions, il n'y a aucune différence entre discours de l'hystérique et analyse, ce qui ne rend guère compte de la particularité de l'intervention analytique. On arrive ainsi à la même objection que J.D.N. me faisait quand, il relevait que je ne parvenais pas à cliver ces discours lorsque je parlais de la position du sujet dans le symptôme à l'endroit du maître, dans l'un et l'autre.

De plus peut-on dire que l'analyste fasse désirer ? Si l'on suit le Séminaire I, ce n'est pas absolu. La distinction faite par Lacan du désir et de sa nomination est indicative d'autre chose. Le désir pur, ou du moins se présentant dans la nudité du désir de l'Autre, n'est-il pas au contraire une forme d'aliénation à l'image de cet Autre. Ce que fait l'analyste, c'est de nommer ce désir, et ainsi de mettre fin à cette bascule du désir dans l'Autre. En nommant le désir, d'une part en effet l'analyste le fait exister Le désir n'est pas un être, il se crée pour autant qu'il est nommé. Le désir est désir dans lanomination. Mais de ce fait, il change de statut. La reconnaissance de la parole ne fait pas seulement advenir le désir, elle le sépare de la condition de vacillation qui le lie dans l'invidia, à l'image de l'Autre. Et c'est cela que l'analyse opère de plus important: la séparation du désir, de l'Autre, par la nomination du désir comme désir de l'Autre. Là est ce qui sépare ce désir du même pas que cela le fait exister.

Il n'est donc pas exact que l'analyste fasse désirer.

Il y faut une autre condition, celle qui noue la séparation du désir à son événement. Ce que nous avons alors à cerner dans la position de l'analyste, dans son acte et dans son désir, c'est ce qui peut le mener, et par quels effets, à opérer ce double aspect de son acte quant au désir de l'analysant.

En particulier, dire que l'analyste veut le désir de l'analysant, n'est-ce pas supposer que l'analysant soit le désir de l'analyste ? Il n'en est bien sûr rien. Mais inversment l'analyste n'est pas à la place de l'Autre de l'analysant. Il est au lieu où peut se dire: "ce n'est pas moi mais le logos que vous avez entendu". L'analyste comme La̸ femme, fait signe que l'Autre est barré. Comment le fait-il ? En interprétant, en renvoyant au sujet son message sous une forme où soit donné à entendre ce que son acte

doit à la parole, sous une forme écrite. Moyennant quoi, ce que l'acte doit à l'effet du S^a, le sujet peut le reconnaître dans la coupure que l'analyste lui propose, s'il veut en savoir quelque chose. Et par l'effet de cette reconnaissance, il en vient à se séparer du désir de l'Autre, par quoi son désir se trouve de ce fait en venir à exister dans cette séparation. On voit ici que la séparation n'est pas une identification, puisqu'elle sépare au contraire le sujet dans cette coupure, de l'identification S^a qui en reste bien sûr la condition. Et qu'il n'y a donc pas d'identification à l'objet(a)

Pour ma propre position se présente ici une grave difficulté. En soutenant en effet que ce qui importe dans l'analyse est la nomination du désir et la levée de l'ignorance, j'en viens paradoxalement à soutenir sur ce point une position très spinoziste: celle de considérer la connaissance comme levée des illusions. C'est ainsi moi qui en viens à soutenir la position dont je fais objection à d'autres. Au contraire on peut me faire remarquer que, en posant le faire-désirer comme le propre de l'acte analytique, on soutient une position juste à l'endroit de cette production du désir, comme acte et invention. Comment résoudre de paradoxe ?

De cette manière: il faut montrer , ce qui reste à faire, que la nomination du désir est sa création. La nomination n'est pas seulement levée de l'ignorance, encore que l'importance de ce point reste à discuter, elle est surtout création ex nihilo d'un désir qui n'était pas pour autant qu'il n'avait pas été nommé. Car le désir n'est que s'il est nommé. Là est donc l'issue. Ce qu'il faut de là déduire, c'est en quoi cette nomination ne se résume pas à la création du désir, mais aussi, en en levant l'ignorance, en change le sens, car là est ce qu'il y a de proprement analytique dans cette opération. De plus, qu'en était-il du désir avant sa nomination ? Doit-on dire qu'il existait latent ? Ou au contraire qu'il n'était pas ? Si pour une femme, un désir d'enfant, interprété, le fait exister, doit-on dire qu'avant, il n'y avait pour elle nul désir, quand elle dit l'instant d'après que de toujours un tel voeu lui était interdit (quoique présent) ? Quelle est donc la nature de ce désir d'enfant avant sa nomination ? Et qu'est-ce que celle-ci crée de nouveau en le nommant ?

Troisièment, quelle est la conséquence du refus de la nécessité conçue comme exception (nécessité hypothétique) ? Elle amène à considérer que l'acte, c'est sa production. Ce qui est très juste, pour autant qu'elle exclut les effets de ségrégation de la perspective platonisante. Mais elle exclut aussi que l'acte soit pensé comme coupure et séparation. Il est difficile de dire quelles sont toutes les implications d'une telle position, car il est plus facile d'en tirer les bénéfices.

Quatre: le désir de l'analyste serait-ce de faire désirer ? Il semble que non. Le désir de l'analyste, c'est le désir de l'Autre, c'est de

vouloir que ce désir soit accompli. Pourquoi le veut-il ? Parce qu'il ne peut rien vouloir d'autre. Quelque chose dans le rapport à l'Autre a pour lui comme conséquence qu'à chaque instant, ce désir de l'Autre se rappelle à lui et le chasse de son propre désir, en le vouant, dans la voix, à ne pas agir et à y trouver l'acte. Ce que l'analyste ne peut éviter, la position de destitution à quoi il en vient à l'endroit du désir, tient à ce que le désir de l'Autre ne le laisse pas ignorer ce qu'il lui doit dans son désir. Quelle en est la conséquence ? C'est d'une part que ce désir est une figure du malheur. Ce que l'analyste ne peut faillir à reconnaître dans le désir, ce n'est nullemement la face d'ignorance qui caractérise celui-ci dans sa position naturelle. Ce que l analyste est contraint de reconnaître, c'est au contraire ce que la jouissance doit à une Autre satisfaction dont le desir fait l'abri, en la dissimulant. C'est ce qui le porte à soutenir une position proche de celle d'une femme. C'est que l'analyste est voué à soutenir cette même position du dioecisme à l'endroit du désir que celle des femmes: l'analyste ne peut pas ne pas être divisé dans son désir, et ne pas y reconnaître les résurgences de la fonction phallique, dans le contingent d'une certaine jouissance.

De plus la conséquence de cet effet de rongerie du désir de l'Autre sur son propre désir en tant qu'il s'imagine être du maître, est que l'analyste ne peut en venir à se tenir pour maître. Non pas qu'il ne le doive: mais c'est le désir de l'Autre qui le lui a interdit. Telle est sa singularité d'analyste, de s'être vu, par l'effet de l'origine, interdire de désirer comme maître. Quel est le fait de structure qui le lui interdit ? Ceci que le désir de l'Autre l'abandonne, comme déchet. Le désir de l'Autre, ressurgissant comme corps étranger dans sa vie, pour y faire symptôme d'une certaine impuissance, l'a contraint à renoncer à se croire autre chose qu'un tel déchet. L'analyste ne peut pas être maître, il sait qu'il n'est pas désirable, et que par delà tout désir, il n'y a qu'un rien sans nom, qui destitue le désir, bien que le soutenant par ailleurs. Car être maître, c'est se croire désirable. Si le maître est tel, ce n'est pas en tant qu'il désirerait. C'est d'abord parce que son désir est soumis à cette condition de vouloir être aimé, et de supposer en être digne. Le maître est digne d'amour. Ce dont l'analyste a fait l'épreuve dans sa vie, puis dans son analyse, à ce titre didactique, c'est que si la voie du désir est bien celle du désir d'être aimé, le désir reste pourtant comme un rejeton de cet amour, - et que cette demande d'amour ne saurait le constituer autrement que comme indignité. L'analyste sait qu'il n'a rien à offrir qui soit désirable, et ne peut se reconnaître comme désiré, non certes par choix, mais parce que son expérience de symptôme lui a enseigné que le désir de l'Autre le lui a interdit, en le laissant nu face à son désir, mais sans que le désir d'être

aimé lui en soit une condition.

De sorte que si l'analyste peut soutenir cette positiondans sa pratique, et se faire cause du désir de l'analysant, c'est parce que dans, son désir, quelque chose l'a rejeté de se vouloir désirable, et par conséquent, l'a mené à reconnaître dans le désir de l'Autre la condition d'un tel interdit. S'il se voue au silence à l'endroit de l'analysant, c'est pour occuper la place de l'amant qui ne répond par aucun amour. A ce titre, il sait qu'il est pour l'analysant le désirable, lieu de quelque chose que l'analysant en vient à désirer, mais dans les voies de la demande d'être désiré. Ce que l'analyste ne lui donner pas, parce que sa position lui a enseigné qu'à attendre un peu, l'analyse lui montrera que ce desir est celui d'un rien que l'analyste recèle , ce dont l'aveu viendra en temps voulu.

Que veut donc l'analyste dans cette position d'analyser ? Là est l'énigme, qui est à interroger à partir de cet effet du désirde l'Autre sur sa propre position de désirant.

Mais alors, quel est son savoir ? Qu'est-ce que le savoir de l'analyste ? Il se réduit à peu de choses. Il se réduit analogiquement à ce que sait une femme. Pourquoi une femme est-elle supposée en savoir assez sur l'amour pour, par sa simple position, n'avoir nul besoin, si l'on en croit Mencius, d'apprendre à élever son enfant pour savoir le faire ? Pourquoi est-elle prédestinée à être le lieu de l'Autre du savoir inconscient ? Parce qu'elle n'ignore pas la vérité et qu'elle ne peut l'ignorer. La vérité de son savoir, c'est la castration. Elle ne peut ignorer la castration, car c'est pour elle le seul abri qu'elle trouve à la non-mesure de son être. Une femme, en tant qu'elle est vouée à occuper dans la mascarade la position de la cause du désir, ne peut ignorer à quel point son être est d'une telle position, rejeté, et à quel point le désir de l'Autre est pour elle ailleurs que ce qui s'en marque dans le désir de l'homme. Elle ne peut ignorer d'être divisée dans sa jouissance, pour autant que la jouissance phallique la laisse néammoins sous l'effet de cette Autre jouissance, qu'est pour elle l'effet de rejet que cette fonction accomplit sur son être, et qui la laisse, voire la livre, à ce rapport préoedipien à la mère qui fait pour elle la raison dont elle ne se remet jamais. De ne pas ignorer cela, est son savoir sur la vérité. Ce qu'elle sait, est par là même de ne pas ignorer la vérité du désir qui la laisse divisée ailleurs. En sorte que le désir de l'homme ne saurait être pour elle un principe suffisant à la mener à une position de maîtrise, puisque celle-ci n'est que l'effet du désir d'être aimé, ce dont une femme ne peut que se savoir divisée.

Que sait donc l'analyste ? Il sait que le désir de l'Autre lui interdit de se vouloir aimable, et que son désir est un reste de cette con-

dition, qui ne peut y trouver sa clôture. Ce qu'il a à mettre en jeu dans l'analyse, ce n'est donc pas tant son savoir, qui se réduit à peu de choses. C'est plutôt l'acte qui en résulte. L'acte de l'analyste, c'est la coupure interprétative, celle qui donne à entendre à l'analysant que l'analyste n'est pas au lieu du désirable qu'il y imagine, mais que son désir est le désir de l'Autre que l'analyste n'est pas, mais dont il accepte de présentifier un temps la cause, le temps du transfert, pour autant que le sujet veut s'engager dans cette opération qui est autant de vérité que d'événement du désir.

Par quoi il en vient non seulement à l'accepter, mais à agir en sorte de se mettre dans cette position de cause du désir, voilà ce qui fait maintenant la question.

Il faut également reprendre la question de la division de position de l'analyste, de son dioecisme à l'endroit du désir de l'analysant.

8- APORIES SUR L'INVENTION DU DISCOURS ANALYTIQUE.

Comment s'instaure le discours analytique ? La position de J.D.N. a ceci de juste, qu'elle aboutit à soutenir que le discours analytique est production de symptôme, que l'analyse consiste à hystériser le discours, à faire que la singularité des formations de symptôme puisse y survenir: création d'un savoir nouveau qui surprend le sujet, destitue le sujet supposé savoir, et permet l'événement de la cause du désir.

Cette position a une conséquence de principe fort claire: c'est qu'on ne voit pas ce que l'analyse apporte de nouveau au discours de l'hystérique. L'analyse se résumerait-elle à être un symptôme de l'hystérique, plus systématisé dans sa production ? Ce n'est pas soutenable. Que le discours de l'hystérique reçoive sa reconnaissance et sa juste place pratique de l'analyse, n'implique pas la réciproque. Il y a un discours analytique.

Or la position de J.D.N. a une grande force, c'est de poser le discours analytique en acte. Que voulons-nous ? Poser le discours analytique dans les termes qui sont conformes à sa nature, non pas seulement matérialistes, mais mieux, qui soient conformes à ceci que la parole est ce où se produit le sujet de l'analyse. L'analyse, c'est la parole en acte, l'acte de la parole. Pas d'autre principe à l'analyse. Ce dont la doctrine analytique doit rendre compte, c'est de cet acte de parole, en tant qu'il se produit en acte et en aucune autre façon. La doctrine se doit donc d'être adéquate à ce principe dans ses positions. Il lui faut pour cela éliminer toute perspective constituée et non constituante de ses concepts.

Or la force de la position de J.D.N., c'est qu'en posant que l'acte

analytique, c'est l'acte analysant, et que cet acte, c'est la production de symptôme, donne une incontestable nouveauté à ce principe de l'analyse en acte.

D'où l'idée que le discours analytique n'est pas une donnée préliminaire qui réglerait l'acte de l'analysant, mais qu'au contraire, c'est l'acte analysant qui produit ce discours, qui le crée, à la mesure de son empan analysant. Ce n'est donc pas tant que le discours analytique ne soit possible que moyennant une analyse, c'est surtout que le discours analytique n'est réalisé et inventé qu'à la mesure du pas analysant de chacun. Et d'abord du pas de Freud. Mais ces pas ne définissent pas la fermeture d'un discours qui déterminerait par anticipation toute analyse possible, au contraire ils produisent ce discours, conformément à la structure de la parole. Le pas analysant crée le discours qui doit rendre compte des arêtes de la parole.

Mais ici n'importe pas la question du "réseau" dans lequel l'analysant en vient à se prendre pour autant qu'il le crée. Il faut d'abord tenter de resserrer si l'analyse comme production de symptôme est une perspective adéquate.

Nous sommes donc pris dans une aporie: ou bien nous admettons cette perspective, et nous rencontrons l'obstacle vu plus haut. Ou bien nous tentons de rendre raison de ce qui peut déterminer à entrer dans l'acte analysant, à partir de quoi quelque chose s'opère-t-il qui fait qu'un tel acte s'établisse ? Et nous versons alors dans l'impasse idéalisante de tenir le discours analytique pour constitué, et l'analyse, pour un procès qui consisterait à rejoindre ce lieu de question, où le quelque chose énigmatique insiste et attend d'être rejoint. Il y a dans la doctrine lacanienne d'incontestables aspects idéalistes de cette sorte, dont la thèse que le sujet reçoit de l'Autre son message sous forme inversée, est la plus claire formulation, rejoignant la perspective platonico-augustinienne du "tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais déjà trouvé". Une telle conception est-elle admissible ? Et peut-on s'en passer ? Questions à résoudre.

Pourquoi admettrait-on cette seconde conception ? Qu'est-ce qui justifierait qu'elle soit admise ? Ceci que l'acte analytique est contingent. L'acte analytique n'a aucune raison d'advenir. Il n'en va pas de même de tout acte. L'acte de la maîtrise a un degré de contingence bien moindre. Et c'est précisément parce que le discours du maître est "nécessaire" (au sens classique de ce terme), que l'analyse comme acte est contingente: parce qu'elle doit s'établir contre cette nécessité. Mais ce n'est pas tout: qu'est-ce qui appelle à cet acte analysant ? Il semble que la nature de l'acte analysant exige qu'on pose qu'il procède d'un appel, voire d'une vocation. C'est là le point essentiel qui justifie la perspective aprioriste.

On peut cependant à cete conception objecter que l'analyse ne se fait qu'à la mesure d'un acte, et que c'est la parole elle-même qui crée son propre appel, comme après-coup de chacun de ses actes. Dès lors, tout acte analysant est inaugural en ceci que s'y joue l'après-coup qui n'est d'aucun avant, et qui résulte de cet acte. Mais qu'en savait-on avant ? Rien, puisque ce n'est qu'ensuite que s'en juge l'effet. Mais quelle est la position de l'analyste, quelle est la fonction du silence dans la cure, et quelle est la portée de l'acte d'interprétation ?

9- L'ANALYSTE ET L'ANALYSANT.

I- L'analyste dans l'analyse, vient à la place de l'objet (a). On l'entend comme de l'analysant: l'analyste se fait cause du désir de l'Autre. Mais ceci ne nous dit rien de sa position, puisque ce qu'il s'agit d'expliquer, c'est pourquoi l'analyste en vient à se vouloir dans cette position. Et que là est le vrai problème. Pourquoi l'analyste ne se refuse-t-il pas à une telle position; ou plus radicalement, qu'est-ce qui le mène à souhaiter de la tenir. Et peut-on dire qu'il la tienne ? Est-il possible de conclure que l'analyste est à soi-même objet (a) dans l'analyse ? Ou qu'il y tendrait, fût-ce dans l'échec ? Est-ce alors le même que celui du patient ?

2- "L'analyste, le seul analysant". Si l'analyste se veut dans cette position, c'est qu'il y est tenu par sa question. Cette question est celle qu'il formule dans son symptôme. L'analyste se veut (a) parce que par ce moyen, il prolonge la question de son symptôme. Est-ce à dire que c'est le symptôme qui le porte à cette position ? Soyons plus prudents. L'analyste est le lieu d'une question symptomatique. Pour la soutenir, il se fait (a) pour un autre, qui n'est pas l'Autre . L'Autre de l'analyste est ailleurs. c'est celui dont il se fait cause, pour interroger sur son désir (celui de l'Autre). C'est dans cette mesure seulement qu'il peut tenir la place du (a) pour l'analysant. L'analyse n'est possible que si l'Autre de l'analyste, l'a, comme sujet, situé ailleurs que dans le désir de l'analysant. La question de l'analyste est donc ailleurs que dans le (a) de l'analysant, et c'est ce qui lui permet de soutenir cette position sans angoisse. En effet, une telle position a pour conséquence que son désir ne saurait s'adresser à l'analysant, et que celui-ci peut analyser sans l'effet de suggestion ou d'angoisse du désir de l'analyste pris comme sujet. Qu'est-ce donc que la position que l'analyste veut occuper ? C'est la position qui lui permet de poursuivre son analyse. Un analyste n'en vient à se vouloir tel que par l'effet d'infinitisation qui le mène à poursuivre son analyse. Mais alors, comment

ceci peut-il le mener à devenir cause du désir de l'analysant ? Quelle adéquation s'opère là ? Et inversement en quoi le détour d'une telle position occupée pour un autre représente-t-il pour lui la condition de son analyse? D'autre part il faut souligner expressément ce fait que l'analyste n'est pas analysant pour l'analysant. Quant il intervient en position d'analyste, c'est de tout à fait ailleurs: dans l'interprétation en particulier. Pourquoi alors cette différence, comment est-elle fondée par ce qui précède ?

3- Si l'analyste l'est pour autant qu'il est analysant, en quoi est-il porté à une fonction absolument différente de celle de l'analysant? Quelle position est celle de son désir pour qu'un tel changement lui soit possible ?

L'analyste à la "fin" de son analyse, n'est pas venu à la fin du parcours, mais celui-ci ne fait que commencer. C'est pour autant qu'il le sait qu'il occupe une telle position. Mais qu'est-ce qui commence d'autre ? Qu'est-ce qui de son symptôme l'amène à se faire (a) ?

4- Que veut l'analyste ? L'analyste ne peut pas ne pas entendre une voix. C'est cela qui le détermine. Et qui dans l'analyse, le porte à entendre un: "ne dites rien, ne faites rien". Ce non-agir, c'est la voix qui lui enseigne qu'il comporte un acte, qui est de parole. Ce Ne rien dire, c'est ce qui le porte à laisser avoir lieu la voix. En se taisant, l'analyste donne à entendre la voix. La sienne ou celle de l'analysant ? C'est justement ce qu'on ne peut dire. Cette voix n'appartient à personne. Elle est celle de l'analysant pour autant que celui-ci en est frappé dans l'interprétation, retour de son acte: c'est le chemin de la pulsion invocante, qui lui donne à entendre le dire de ce qu'il dit. Elle est celle qui détermine l'analyste, mais lui, à se faire voix. Non seulement il occupe la place de la voix pour l'analysant, mais de plus, il peut le faire pour autant qu'il se fait voix du désir de l'Autre. Il devient de cet Autre la cause, dans ce qu'elle doit au symbolique.

5- Ce qui importe est de dire quelle est la position de l'analyste à l'endroit du désir de l'Autre. C'est de là que peut se spécifier son acte dans l'analyse.

IO- LE SUJET SUPPOSÉ SAVOIR, RAISON DE L'ACTE ANALYTIQUE.

Il ne faut pas oublier qu'un des sens principaux du SsS est que le savoir inconscient est pour le sujet posé dans l'Autre. Ce savoir qui est le sien, il le pose comme celui de l'Autre. C'est en ce sens que la supposition idéale est supposition de savoir. C'est aussi ce qui nous montre que ce savoir ne saurait en effet être que particulier (J.D.N.). Pourquoi néammoins

l'attribution de ce savoir confère-t-elle à l'Autre de la supposition le prestige d'apparaître comme savoir absolu ? I- D'une part il faut répondre que cet absolu est et n'est que celui de l'amour. L'analysant demande à être aimé. Ce qu'il produit aux regards comme la merveille que recèle Socrate, n'a rien d'absolu, mais elle est la cause/de son désir. Seulement ce qu'il ignore, (en même temps pourtant qu'il le produit en s'y impliquant), c'est que cette merveille n'est que sa demande d'être aimé offerte au tiers supposé s'énamorer; ce qu'il ignore plus radicalement, c'est que c'est là le désirant en lui-même. Cette merveille n'est que lui-même désirant, mais doublement ignoré dans la tromperie de l'amour et dans exaltation de la merveille que le désirant sait ne pas être.

Il faudrait alors expliquer cette double ignorance de l'amour, d'où seulement s'absolutise la supposition (qui n'est pas le désirant).

2- Plus radicalement le savoir absolu n'est pas savoir total: c'est un savoir qui est à la fin de l'histoire, et qui est la fin de l'histoire, au double sens de ce terme. Mais il ne faut précisément pas insister sur son illusion finalisante, car ce serait insister dans l'impasse même que représente le SsS. Ce qu'il faut au contraire savoir discerner, c'est la fonction historique de la fin (telos) de l'histoire.

Cette fonction est de représenter l'histoire sous une forme inversée. À la place de la pratique divisante du sujet, vient la représentation de l'histoire comme finie, achevée. Il s'agit là pour une part d'un dérobement à la castration. Le sujet dans cet achèvement anticipé,méconnaît qu'il n'y a pas d'autre raison à l'histoire que sa propre pratique divisée dans la cause du désir. La fin de l'histoire vient occuper la place vide, le lieu d'à-venir de la pratique de parole dans laquelle le sujet a à s'engager, et dans laquelle il s'engage, en analyse.

Le sujet se représente donc comme savoir ce qui est de la dimension de l'acte. Le savoir prend la place de l'acte. Or l'acte n'est pas savoir, il serait plutôt ce qui se tranche d'une ligne de structure dans le savoir: l'acte réfute le savoir, il l'abolit. Il fait surgir la nouveauté qui est sans doute cré-ation de signifiant, mais qui est par dessus tout division du sujet opérée comme cause du désir. L'acte est l'événement de la nouveauté du désir.

La question cruciale qui se pose est donc celle-ci: si nous devons supposer qu'il y a un savoir inconscient (ceci à discuter ailleurs), si nous devons poser que l'acte analytique est retrouvaille de ce qui était en tant que vérité, doit-on conclure que l'acte analytique soit revenue du savoir déjà -là, dans la reconnaissance ? C'est ce qui justifierait en somme qu'il y ait le SsS: celui-ci ne serait que la figure inversée,dans l'Autre de l'an

lyste, du savoir à venir dans la reconnaissance. Est-ce là la conception que nous devons-nous faire de l'analyse ?

Il semble que non. L'analyse n'est pas retour du savoir. Elle est coupure d'une cause qu'elle produit dans la division qu'elle opère, d'un sujet. Il n'y a pas un savoir inconscient. Ce qui fonde le sujet à poser un savoir, c'est qu'il est effet du signifiant. Mais l'analyse n'est pas retour de ce savoir: elle est plutôt sa relève ou son annulation dans l'acte qui laisse le sujet divisé dans l'acte, et qui lui montre l'inconsistance du savoir qu'il supposait au lieu du signifiant. Or le sujet est bien l'effet du signifiant, et c'est à quoi mène une analyse, de reconnaître cet effet. Mais cette reconnaissance n'est pas celle d'un savoir inconscient, au contraire, du fait que ce savoir est pur non-sens, et qu'il n'a d'autre portée que d'avoir divisé le sujet. Ce qui est en jeu dans une analyse, c'est donc l'effet de division du signifiant, mais uniquement pour autant que c'est ce que l'analyse produit, sous la forme d'un événement de désir. L'analyse ne produit qu'une coupure dans le savoir d'un réel qui fait cause et qu'elle invente.

Si toutefois on soutient cette position, une grave difficulté se présente: l'analyste n'intervient pas dans le réel. Il est décisif de la position analytique que l'analyste s'en tienne au non-agir. Dans ces conditions: I- Comment l'analyse peut-elle produire du nouveau ? 2- Comment la cause peut-elle être produite d'une manière qui ne soit pas invention d'une autre forme de la maîtrise ? Autrement dit, l'analyste ne se propose pas de créer une nouvelle forme de la plus-value. Il est au contraire important, et c'est un principe de l'analyse, qu'il prétende ne rien frayer qui ne lui soit proposé par l'analysant. Il y a là un paradoxe fort difficile à lever.

Ce paradoxe est une variante technique du paradoxe de l'éthique analytique: comment peut-on dire qu'il y a acte de l'analyste et interventio si d'autre part l'analyse est non-agir à l'endroit du savoir déjà-là, qu'ell ne crée pas, mais fait advenir ? Résoudre ce paradoxe, de là dépend que la doctrine lacanienne de l'acte soit justifiée.

Il faut pour cela examiner ce que signifie le principe du non-agir donc l'éthique de l'analyste à l'endroit de la vérité.

De là posons cette donnée importante, qui définit la portée subjec tive du sujet supposé savoir (SsS):

Le SsS n'est rien d'autre que la position de l'acte de l'analyste, mais à l'envers. Le SsS donne la mesure de l'acte, il en est la raison (et non la cause). Le SsS est le comput de l'acte de l'analyste, le calcul de ce qui est à venir d'acte. Là où il y a sujet supposé savoir, il y a acte "en puissance". Nous voici donc revenu à la conception de l'acte en termes de latence ? Il n'en est rien. Il n'y a pas de puissance. Si quelque chose de

tel existe, c'est uniquement que le sujet est l'effet du signifiant, et que dès lors il a affaire au réel de la division. Dans cette condition, le sujet forge des fictions: interdits par exemple. Ces interdits, ce sont les effets de signifiant que le sujet invente aux fins de maintenir la place du réel. Peut-on dire alors que l'interdit est en puissance de la coupure du réel ? Il n'en est rien. C'est au contraire parce qu'il n'y a pas de puissance qu'il y a des interdits. C'est dans la mesure où le sujet est voué à l'égarement du signifiant, à une totale absence de prévision de son histoire, qu'il s'engage dans des fictions.

Qu'y a-t-il donc alors ? Il y a le réel de la division, qui est le réelde l'être parlant, réel du symbolique. C'est ce que le parlant ne peut contourner: non comme puissance mais comme lieu de faille.

Ce que fait l'analyste, ce qui constitue son acte, ce qu'il invente, ce qui constitue la nouveauté du discours analytique, c'est d'instaurer non pas tant un savoir qu'une pratique qui permette d'opérer dans cette zone de failles, d'une manière telle qu'il n'y ait pas lieu de supposer (au sens de l'idéal) d'interdits.

Ceci signifie-t-il que l'interdit était en puissance de l'acte analytique ? Absolument pas, car ce n'est là qu'un effet rétroactif. Sans doute le sujet savait-il déjà que l'acte analytique était justifié, mais non parce que cet acte était en puissance: uniquement parce que, d'être sujet au signifiant, ce qu'il savait n'avait d'adresse que ce lieu de faille. Son savoir était celui de cette faille. Mais la preuve même que ce savoir n'était pas l'acte en puissance, c'est qu'il ne pouvait l'inventer, sauf à ce qu'il lui vienne enfin d'un autre, ici l'analyste. Ce qu'opère l'analyste c'est la nouveauté de la juste faille qui invente non pas un savoir nouveau, mais la faille adéquate d'où le savoir qui était reçoit un sens différent. Mais cette invention n'était pas déjà là: elle est au contraire l'inventé d'un discours.

C'est en quoi l'analyste fait partie du concept de l'inconscient: dans la mesure où ce qui était n'était nulle puissance. Car l'acte de l'analyste donne cours non pas à un inconscient déjà là, mais à une faille divisante qui change le sens, en l'inventant, ce sens, ex nihilo, d'un savoir déjà-là. Lequel ne pouvait avoir le sens d'une anticipation que pour autant que le signifiant est cause de la faille, sans que pourtant, rien n'indique que celle-ci pût advenir justement, puisque la coupure est contingence absolue de l'acte, que l'analyse invente, ou réinvente, comme castration.

Le SsS est donc simplement la position inversée de ce sans quoi une analyse n'est pas possible. Mais il appartient à l'analyste de le recon-

naître, à la mesure de son acte. C'est l'acte de l'analyste qui permet de reconnaître cette inversion, en inventant la coupure qui tranche du savoir. Si le SsS est destituable dans l'analyse, c'est uniquement à la mesure de cet acte de l'analyste. S'il ne se trouve pas destitué, c'est que l'analyste se trouve en défaut quant à l'acte. Ajoutons qu'il ne peut que l'être, mais qu'il y remédie avec le temps. C'est une autre fonction essentielle du temps dans l'analyse, que de permettre à l'analyste d'être à la hauteur de l'acte, pour autant qu'il peut en venir à reconnaître dans son analyse le SsS. L'analyste n'a pas à faire l'imputation du SsS à un défaut de l'analysant. L'existence de cette formation, il doit la prendre comme la mesure de son acte, et savoir qu'il y est concerné, au titre d'une impasse qu'il ne sait pas dénouer.

Pourquoi une telle tentative de cerner l'acte analytique (comme acte de l'analyste) ? Parce qu'il s'agit de trouver comme analysant une solution à ses impasses. C'est comme analysant qu on invente l'analyse. C'est dans la mesure où de l'analyste est de nature à pouvoir trancher et opérer la coupure productive, que l'analysant en produit l'instance. On invente l'acte de l'analyste comme analysant, parce qu'on est analysant.

Cette tentative est alors de prime abord vouée à une impasse: puisqu'on a montré que précisément c'est dans la mesure où l'analysant est voué aux impasses de la répétition que l'acte de l'analyste est exigible; bref, l'analyse ne saurait consister dans une succession d'actes analysants, sauf à supposer que l'acte analysant est invention de l'analyste dans son acte, ce qui fait tout le problème. Comment l'analysant peut-il en venir à un tel départage de la fonction de supposition et de l'acte de l'analyste ? Réponse: en analysant. Qu'est-ce donc que s'analyser ?

Ce qui est certain, c'est qu'on ne s'analyse pas. Si Lacan exige qu'on se réfère à Freud, c'est bien parce que comme analysant, il ne peut inventer l'acte de l'analyste que par la voie de ce retour, en tant qu'il le décentre.

Toute analyse se fait par un tel détour par l'acte de l'analyste comme effet de coupure. La décision ne peut venir que de l'Autre. Bien que le sujet sache où est l'enjeu du problème, il n'y a de décision possible que nommée par l'Autre. Telle est l'extranéité de l'acte de l'analyste. Toute reconnaissance, tout avénement dans le sujet d'une position d'acte, ne peut qu'être nommée par celui qui, la reconnaissant, l'invente. Un désir n'existe pas par soi, l'acte n'est pas autonome. Le désir n'existe que de son interprétation. L'acte est celui de l'analyste comme condition de celui de l'analysant. L'analysant ne peut trouver la juste voie dans l'égarement que moyen

nant une telle nomination qui lui vienne d'ailleurs. Or une telle nomination est contingente, et c'est ce qui fait que l'éthique analytique existe, mais de ce fait elle-même comme contingente: elle n'existe qu'à la mesurede l'acte de l'analyste, dont la question est de savoir comment un sujet peut venir à en occuper la place. Est-ce pour un autre qu'il le fait ? Pour l'analysant Il n'en est sans doute rien.

Mais ce qui est plus probable, c'est que l'analyste en vient à cette position dans la mesure où, comme analysant, son analyse se trouve faire insistance d'impasses qu'il ne peut travailler d'une manière qui les rende assumable, qu'en inventant l'acte de l'analyste qui le permettrait. Cet analyste qu'il devient, car il n'agit, ne soutient son acte, que de cette théorisation de l'acte de l'analyste qui serait celui qui porterait coupure dans son propre malaise de sujet. L'analyste s'invente comme analysant. C'est l'analysant qui de lui, le crée comme analyste, moyennant un retour.

II- L'ACTE EST CALCULÉ SUR L'AUTRE ET DÉPEND DE SA RECONNAISSANCE.

"La fortune d'un bon mot dépend de l'oreille de celui qui l'entend, et jamais de la langue de celui qui le fait": Il en va de même de l'acte. Ceci n'est soutenable que si l'acte est d'abord acte de parole. C'est dans la mesure où l'Autre est lieu de la parole qu'un acte peut avoir une telle fortune. Mais alors il se produit deux renversements de perspective:
I- L'acte est calculé sur l'Autre. Il n'y a pas d'acte pur, il y a un calcul qui, dans son principe, suppose l'Autre de l'acte. Il n'y a d'acte qu'en vue de l'Autre. Dans ces conditions, comment le sujet y est-il impliqué ?
2- C'est peu de dire que cette fortune dépend de l'Autre et non du sujet: c'est que le sujet lui-même dépend de la fortune de l'acte. Autrement dit, le sujet n'est effet de l'acte que pour autant que l'Autre l'aura reconnu. Il est donc cet effet. Faute de cette reconnaissance, il n'y a pas d'effet de sujet. C'est ce qui explique la nécessité d'une analyse: il ne peut y avoir d'acte de l'analysant, soit d'effet qui tranche, que moyennant l'acte de l'analyste, qui est de reconnaître cet acte. L'acte de l'analyste, c'est de nommer l'acte de l'analysant comme calculé sur l'Autre, dont l'analyste ne tient la place que sous la forme d'un "Ce n'est pas moi mais l'Autre..." Moyennant quoi advient l'effet de sujet qui divise l'analysant, dans la mesure seulement où il est reconnu.

C'est de là qu'il faut développer que: le désir, c'est son interprétation. Et ce que l'acte doit à la parole, car sinon, une telle structure de création par la nomination ne saurait avoir lieu. Il y a création pour autant qu'il y a nomination.

I2- LA RÉVERSION DE L'ACTE.

Un point important: l'acte a structure de réversion. Disons pour l'instant: comme la pulsion, mais ce n'est pas une analogie. Il faudra le démontrer en examinant les rapports du sujet à la pulsion, dans le montage de bords (Cf. Séminaire XI, I65 sq.).

L'acte est aller et retour qui va quérir dans l'Autre une cause.

Mais cet Autre, il l'invente: l'Autre apparaît par le fait de l'acte. C'est là l'important: qu'il y a de l'Autre pour autant qu'il y a de l'acte. C'est ce qui doit spécifier le décisif de l'intervention analytique: elle fait surgir l'Autre dans l'égarement de l'analysant, et le restitue à la vérité du symptôme, qu'il ne pouvait savoir faute de l'intervention de l'Autre. A la place de cet Autre, qu'y avait-il ? Rien. D'où l'interdit et le passage à l'acte: formations qui se produisent pour autant que le sujet tente de faire exister l'Autre par tous les moyens, en tant qu'il est soumis au signifiant. Le sujet forge un Autre qui lui interdise ce que l'Autre réel en défaut n'a pas su lui dire dans la nomination où il a fait défaut. Le sujet invente le signifiant manquant. L'analyste a à faire surgir le juste signifiant: celui qui permet que l'analysant puisse se séparer de cet Autre inexistant mais qu'il lui faut pourtant forger. L'analyste le fait en énonçant que S(Ⱥ), soit en énonçant I- qu'il n'y a pas d'Autre, 2- mais que pourtant, il y a la parole dans la division du sujet, dont l'instance de la lettre, qu'il fait jouer, est le signe. En sorte qu'il crée cet Autre, comme inexistant, et de ce fait, le démonte en le démontrant, à la place de quoi apparaît "un nouveau sujet": le sujet, mais divisé par l'effet du langage, et impliqué par son désir dans cette division.

Il n'y a d'acte que pour un sujet: celui dont il se divise. Ceci implique ce qui est le fait de la réversion: le sujet est frappé par l'acte, en retour. C'est lui qui se trouve, dans l'acte, mis en jeu, et nul autre. De cet acte, il se trouve recevoir une division sous la forme d'une implication dans l'acte là où il ne le savait pas: le sujet est surpris par l'acte, qui le méprend. C'est là le mode de son "apparition" dans cet acte. C'est pourquoi l'acte manqué implique culpabilité: parce que dans cet acte, qui en apparence s'adresse à l'Autre, c'est le sujet qui se frappe lui-même par l'intermédiaire de l'Autre.

Le sujet apparaît de faire apparaître l'Autre. Le sujet est intéressé dans l'acte en ceci que, de transférer dans l'Autre la pointe de sa mémoire, de faire de l'Autre le lieu de son symptôme, et sa cause, il est lui-même produit comme effet de ce transfert, il est barré comme sujet, opéré par son acte.

Ainsi, c'est pour autant que l'Autre apparaît dans le transfert comme le lieu et la raison de l'acte,qque le sujet qui y trouve sa cause en est divisé en retour, comme celui qui, par cet acte, est barré.

Quelle est alors la place de cette cause, et le jeu de ce transfert ? Comment peut-on parler d'un acte du transfert ?

I3- CE QU'EST DE DEVENIR ANALYSTE: INVENTER POUR REJOINDRE LA MISÈRE.

"Rejoindre la misère pour inventer".
J.D.Nasio.

Il n'y a qu'une raison d'inventer: notre misère humaine. Il est donc vrai qu'il faut, pour inventer, la rejoindre; se tenir à sa mesure, et à rien d'autre, à elle qui est notre seule nature, la seule conformité que nous puissions espérer. Mais inversement, nous n'inventons que pour, cette misère, la rejoindre. Pour nous y conformer. Car tel est notre sort, que c'est uniquement pour autant que nous nous conformons à elle, que nous pouvons espérer que notre invention soit juste. Mais mieux,nous aimons cette misère, nous ne serions rien sans elle, si ce n'est simple égarement.

Qu'est-ce que la psychanalyse ? Une invention de la misère. Une manière de rejoindre notre malaise, la seule qui semble y être adéquate. La psychanalyse s'invente. Le savoir de l'analyste, c'est le savoir de ce parcours qui permet à un sujet de s'engager sur la voie de se rejoindre dans son malaise. Le malaise est notre état naturel.

Etre analyste, c'est être sujet. L'analyste est ce sujet qui se trouve, par une contingence dont il n'a rien à dire, sinon dans son analyse, dans l'impossibilité de se tenir quitte de ce malaise, de le différer. La décision de passer à l'analyste, n'a qu'un sens, de s'engager à soutenir l'invention de savoir qui lui permettra de différer cette souffrance en la rejoignant.

C'est pourquoi il n'y a pas d'analyse didactique. L'analyse didactique est cette prétention abjecte de dissimuler que l'analyse s'invente et ne peut que s'inventer, au nom d'un discours constitué dans lequel la décision de devenir analyste trouverait son terme dans une reconnaissance instituée de celle-ci. Or on ne décide pas de devenir analyste, de se ranger à un discours constitué. On est pris dans un malaise, dont on ne sait comment sortir, sinon en inventant un savoir qui serait adéquat à ce qui, de cette misère, est à préserver et à rejoindre, sous le risque d'un égarement dont l'issue est une figure du malheur.

Devenir analyste, c'est inventer le savoir qui rejoint le malaise, et qui permet de l'assumer en en trouvant les voies. Ces voies ne sont pas inscrites dans le réel. Mais ce réel doit au contraire être frayé par ce savoir, qui le démontre comme impossible, comme zone de bord, de fracture de notre être, que le savoir permet de contourner d'une manière "un peu moins qu'ignoble". Le savoir de l'analyste est cette invention de discours qui permet au malheur humain de suivre d'autres voies que celles de l'égarement.

C'est ce qui fait la seule nécessitéde l'analyse. C'est ce qui donne aussi la mesure du nécessaire en elle: le nécessaire s'invente. Il est le Un de l'invention.

De ceci il faut retenir:

-La psychanalyse s'invente.

-L'analyste est sujet au symptôme.

-On ne devient analyste qu'en raison d'une impasse insoluble et dont on ne croit pouvoir sortir que pour autant qu'on en vient à occuper cette position.

-Cette position consiste à rejoindre la cause du symptôme, en inventant le savoir qui lui permet de la poser comme raison d'une pratique.

-Pourquoi celà ? Parce qu'ainsi, on en vient à ne pas ignorer cett division à laquelle on ne peut remédier, et que cette position est ce qui la rend assumable, elle qui autrement serait égarée.

-La question est de savoir pourquoi ceci trouve sa condition dans le fait de rejoindre.

-C'est sans doute ce que traduit le fait de se mettre dans la position de l'objet (a).

-Il faut aussi expliquer pourquoi on le fait pour un analysant, et non directement pour soi ? Quelle est la raison de ce détour ? Est-ce simple contingence économique, ou bien quelque chose doit-il porter à ce que cette pratique devienne quotidienne pour avoir sa portée ?

-Quelle raison oblige l'analyste comme sujet à venir analyser, alors que le travail de son symptôme pourrait fort bien de prime abord s'en tenir à sa propre analyse ? Est-ce là une des raisons essentielles du désir de l'analyste dans son rapport au désir de l'Autre ?

-Une première raison peut être trouvée dans le fait qu'il n'est pas possible de vivre hors d'une reconnaissance de l'Autre, dont l'analysant suscite la place pour l'analyste. Comme si l'invention de savoir ne pouvait venir que de l'Autre, comme si l'analysant était la médiation nécessaire de l'invention. Il y faut qu'un Autre soit le lieu où l'analyste puisse trouver le savoir qu'il invente: le symptôme de l'analysant.

14- RENVERSEMENT LACANIEN DE FREUD SUR LA QUESTION DE L'ACTE ANALYTIQUE.

La conception de l'acte analytique aboutit chez Freud à une impasse que le terme de neutralité condense.

Cette impasse tient à ce que la pratique analytique est nouée à un paradoxe. D'une part, l'analyste ne saurait rien vouloir à l'endroit de l'analysant. Mais de l'autre, la question de savoir ce qu'il veut en tant qu'il opère se pose impérativement. Le déplacement qui permet de résoudre ce paradoxe n'importe pas ici.

Cette conception de la neutralité de l'analyste est alors liée à une position du désir. Celui qui désire, c'est l'analysant; l'analyste par son analyse en vient à une position de non-implication à l'endroit de ce désir. D'où la doctrine du contre-transfert: le désir de l'analyste n'est que brouillage pathologique de son intervention.

Cette position du désir de l'Autre est celle de Freud, qui opère en indiquant à Breuer que son désir est celui de l'hystérique. Freud d'une part arrive bien à poser le mouvement fondamental de l'analyse, qui est de reconnaître le désir de l'Autre, mais il le met en impasse en en déchargeant l'analyste, et en ouvrant l'analyse à un idéal d'hédonisme et d'indifférence en matière de désir. L'analyse, à partir de là, est une forme de maîtrise du pathologique, de la répétition dans la pulsion.

Lacan renverse cette position.

Il y a un acte analytique. Cet acte implique neutralité, mais sous la forme d'un non-agir qui est place donnée à la parole. Ce vers quoi celle-ci nous mène, n'est pas maîtrise, mais approche d'une jouissance au-delà du plaisir. Si cette approche n'est pas transgression, c'est que déjà ce lieu est l'effet du signifiant, et que ne s'y produit que l'ultime rapport à la parole dans le désir de mort.

Le désir est bien désir de l'Autre; mais une telle énonciation dans l'interprétation ne provoque pas à la maîtrise du dit désir: le désir est déjà l'opération du signifiant, et non un présubjectif qu'il faudrait conquérir sur l'ordre d'un pulsionnel aveugle.

Alors, le désir de l'analyste est le moteur et le principe de la cure. Ce désir n'est pas le désir pathologique dont le maître s'emporte. Mais s'il n'est plus le lieu de la passion d'ignorance, il est encore la marque d'une entrave que le sujet porte des effets du langage. Ce désir est ce dont l'analysant s'éprend dans le transfert: sans-le-savoir. Le désir de l'analyste est la cause du désir de l'analysant, à la différence près de l'amour qui est à déchoir. Bien loin donc que le transfert soit un embarras inévitable, voire un mal nécessaire dont peut s'accompagner le dire, il est la mise en acte où le desir advient ex nihilo, pour autant qu'il trouve dans

le désir de l'analyste sa cause. Renversement complet de perspective.

Le désir est ce qui doit, de l'analyse, advenir. Il n'est pas obstacle à la claire conscience d'un savoir transparent à soi, il est le montage de l'être dans son rapport à un réel qui ne cesse de le refendre. L'analyse n'est pas ascèse illuminante, mais mise en pratique du désir dans la juste portée que sa nature même méconnaît. C'est donc par les voies du désir de l'hystérique produisant dans le symptôme, dans l'effectif de sa production, et dans nul idéal l'anticipant, le désir comme événement de sujet.

I5- FREUD ET LACAN SUR L'INTERPRÈTATION.

Il se produit quant à l'interprétation, de Freud à Lacan, un changement radical. Tenons-nous en à la doxa: dans la perspective freudienne, l'interprétation veut dire quelque chose. Elle est dévoilement d'un sens caché dans une structure manifeste. Et son efficience procède de cet effet de dévoilement. Dans la pratique lacanienne, il en va tout autrement. Là l'interprétation ne veut rien dire: elle dit, simplement. Au sujet d'en tirer les conséquences. L'ambiguité du jeu sur la langue est simplement ce qui est offert à entendre au sujet. Qu'il l'entende, est de son fait simplement. Cette conception est celle qui mène à une juste conception de la castration. d'être ce que le sujet a à reconnaître de ce qui ne peut qu'être ignoré. C'est pourquoi la conception lacanienne de l'interprétation implique le temps, à la différence de celle de Freud. C'est au temps du sujet et de la faille de la reconnaissance que l'interprétation doit jouer. Pas d'interprétation qui porte si ce n'est en son temps.

Est-ce dire que Freud a eu raison de méconnaître le temps ? Certes pas, mais que celui-ci, rejeté, est reparu dans le réel de l'analyse comme la fermeture de l'inconscient, dans les années 1920. A partir du moment où l'analyse est devenue universelle, il n'y eut plus rien à dévoiler que le sujet n'en pût venir à ignorer à nouveau. Alors, aucun dévoilement ne pouvait avoir d'efficience. D'où la doctrine des défenses du moi, issue forcée de cette impasse.

La conception lacanienne de l'interprétation n'implique rien de te parce qu'elle porte la question là où elle se pose: ce que le sujet a à reconnaître, et dont aucun dévoilement ne peut le relever.

16- SUR CE QU'ON SUPPOSE RÉSULTER DE L'ACTE.

Pourquoi va-t-on consulter un analyste ? Parce qu'on suppose que dans cet acte, quelque chose de nouveau peut advenir, qui dépasse l'acte qu l'on fait. L'analyste n'est nullement supposé savoir. Ce qui est supposé, c'est que de cette rencontre, si c'en est une, quelque chose doit survenir, dont l'analyste est la cause.

Ceci démontre d'emblée qu'il n'y a d'analyse possible que moyenna l'acte, et ceci, dans sa doctrine même. Mais ceci implique également que soit reconnu par là que l'acte ne vaut nullement par le telos qui peut à l'occasion l'accompagner, mais uniquement par la nouveauté qui en résulte. Ceci suppose que l'on tienne le sujet pour opérable dans l'acte, mais ceci ne suppose pas que le sujet soit une hypothèse. Au contraire, l'acte même impliqué dans l'analyse est ce où déjà un sujet s'est divisé à se tenir pou causé d'ailleurs. Le pas d'une analyse est bien ce qui sub-pose un sujet à l'acte où il s'opère, mais il ne le constitue déjà plus comme hypothèse, mais comme un acte. L'entrée dans l'analyse comme acte, abolit l'hypothèse du sujet. Le sujet s'y suppose dans le même temps où il s'y opère, cette simultanéité ne renvoyant pas au temps, mais à une logique où ce qui s'opère se redouble dans l'acte, où la parole double le supposé du sujet, sans qu'au cun des termes soit superflu à cette opération, l'un ne s'expliquant au contraire que de l'autre: dans son opération même. Pas d'autre moyen de démontrer la marche que de marcher, mais alors, la marche est ce qui supprime à son propre égard toute hypothèse.

Mais ce qui se demontre de plus, c'est que ce qui est en jeu dans l'acte est quelque chose qui dépasse l'acte, au sens d'une subversion de sa visée, comme de son effectuation. Mais il ne faut pas ici glisser.

Une doctrine de l'acte se proposerait en effet à nous: de le tenir pour fait de notre contingence, et dès lors aliéné à la réalisation de sa possibilité. Ce qui ferait l'aliénation de l'acte, ne serait pas tant une résistance du sujet, que le rapport d'une objectivation qui ferait résistanc par ses propres lois. A la limite, l'acte serait à situer dans une doctrine de l'intersubjectivité, où la seule résistance à l'acte comme praxis serait la rencontre du projet de l'Autre, et l'opposition réelle qu'il présente au mie dans une stratégie.

Il nous faut dans la perspective analytique, refuser une telle conception de l'échec de l'acte.

Ce que l'analyse pose, c'est, sous la forme de l'acte manqué, qu'i y a dans l'acte un produit de son opération qui n'est pas pur échec, mais qui, s'avérant comme méprise, peut être tenu pour l'ordre d'un événement de sujet.

La raison de l'acte, c'est sa méprise. Ce n'est donc pas le sujet supposé savoir. Mais dans la mesure où ce qui est en jeu dans l'acte est un savoir déjà-là, le sujet supposé-savoir donne la mesure de cet acte, en ceci qu'après-coup, il indique à quelle anticipation l'acte se mesurait. Mais ce qui résulte de l'acte n'est la manifestation d'aucun savoir. Mais que penser de ce savoir d'avant l'acte ? Y a-t-il un savoir inconscient ?

I7- L'ACTE, MANQUÈ, ET LA MEPRISE DU SUJET.

Nous faut-il ou non, référer l'acting-out à la pratique analytique En bref, est-on en droit de parler d'acting-out à propos par exemple de l'acte de l'homosexuelle analysée par Freud, lorsquelle se jette sur la voie ferrée ?

Il y a là semble-t-il, une confusion avec l'acte manqué. Un acte manqué n'est pas un acting-out, même si la réciproque est vraie. Tout acting out comporte dans sa structure le "manqué" propre de l'acte.

Mais il nous faut réflechir: quel est donc ce manqué ? Ceci comporte une question sur l'acte. Ce qui pour chacun est certain, et c'est une nouveauté de l'analyse, c'est que, si nous pouvons supposer que certains actes soient purement échec, -à coup sûr est réussi l'acte que nous pouvons qualifier de manqué. Quelle est donc la nature de ce succès ?

Il est étonnant que, de ce renversement de perspective, personne n'ait songé à conclure uen doctrine de l'acte qui, en posant comme premier cet échec, ferait de l'acte un échec nécessaire. Les tentatives existentialistes restent sur ce point insuffisantes. Moyennant quoi ce paradoxe du manqué: réussi, reste effacé.

Ce n'est certes pas ce vers quoi se dirige l'analyse, qui ne se propose pas comme une doctrine de l'acte en échec, mais de ce qui, dans l'acte, peut faire manque. Qu'est-ce donc qu'un acte ?

I- Il se spécifie d'abord dans l'analyse de se présenter comme une méprise. L'acte comporte dans sa structure, de méprendre le sujet. Ce "Vergreifen" est ce qui détourne toute prise, et transit dans le discours les effets de maitrise, en y faisant ressurgir comme symptôme ce que le sujet doit au signifiant. Ce que Lacan nous propose, dans sa doctrine du couple tukhè-automaton, c'est de poser que tout acte se joue dans la dimension de la rencontre, et que cette rencontre comporte un manque dans son effet d'événement. La rencontre est rencontre avec le manque. De quel manque s'agit-il ? D'abord de celui qui fait fonds sur le <u>telos</u> de l'acte. Tout acte comporte une visée qui, pour rester idéale, est ce à partir de quoi le manque

comme tel est posable. Mais ce n'est pas là ce qui importe, qui est que l'acte ne se mesure qu'à la rencontre du manque. Ce manque est ce en quoi le sujet se méprend. Faut-il dire qu'il n'est que le sujet lui-même, et que ce qu'il rencontre dans le manque, c'est ce qu'il doit à l'effet de barre où il existe au signifiant ? Donc, l'acte est méprise du sujet.

2- Mais il y a un second aspect, sans lequel ce premier ne serait pas même posable. Il faut ne pas encore nouer ces deux déterminations.

C'est que l'acte a structure de signifiant. C'est à dire: I- que l'acte n'advient que moyennant le sujet comme effet dd signifiant; 2- que l'acte ne se produit que dans une formation de signifiant: lapsus, métaphor qui seuls, confèrent à l'acte sa dimension de manquement,; 3- que l'acte est donc fait de parole, s'il est dimension de manquement. C'est ici ce qui est le plus difficile à établir: si l'acte a structure de Witz, c'est parce qu'il est fait de parole; il est parole: et ceci implique sa structure de méprise comme manque à la rencontre. Remarquons qu'on ne saurait même poser l'effet de succès de l'acte manqué si on ne posait pas sa formation signifiante. C'est dans la mesure où l'analyse reconnaît cette dimension de la parole prise dans la lettre, qu'elle peut poser que l'acte est réussi. Sinon, on en reste à la théorie de l'acte dans une perspective d'une fin réussie, Une doctrine de l'acte comme calculé sur l'Autre du manque à la rencontre suppose une doctrine de l'instance de la lettre. Il apparaît inversement qu'une telle doctrine permet de poser l'acte analytique. Si la position du sujet de l'inconscient est exigible pour penser l'analyse comme acte, c'est la doctrine de l'instance de la lettre qui seule permet et conditionne que l'acte comme Vergreifen, comme méprise, puisse être reconnu. La doctrine de la méprise de l'acte n'est pas possible dans un autre champ. Et de ce fait, aucune doctrine intentionnelle de l'acte comme échec necessaire ne peut rendre raison de l'acte manqué, si celui-ci est le paradigme de la perspective analytique sur la méprise.

D'où cette question: en quoi l'acte est-il parole, et tout acte l'est-il, question à ne pas trancher maintenant. Il faudra montrer en quoi une telle perspective se donne comme contradiction explicite avec une autr supposée matérialiste. En quoi de là se reconnaît pourtant que l'acte est opération et production, et qu'il permet d'évacuer la problématique freudienne de l'inconscient conçu en termes de latence.

3- Il faudrait de ce second point, en tirer un autre: si l'acte se joue dans un effet d'instance de la lettre, alors il suppose l'Autre dans son calcul. L'acte est calculé sur l'Autre. C'est en quoi il est historique L'histoire est la représentation sur la scène toujours déjà-là d'un réel dont le sujet se divise, et dont un Autre fait la cause. L'Autre, cause de

la division, esthistorisé dans l'acte comme celui qui est la raison du malaise que l'acte met en scène. C'est à ce titre qu'il est pris à témoin: il lui est demande de reconnaître ce en quoi il est cause de la division du sujet. Là est à situer le SsS comme figure idéale, sans doute. Le SsS est tenu pour la cause de l'acte, comme l'enseigne la théorie de la séduction. Et sans doute est-il vrai que l'Autre fut la cause de l'acte, en tant que cet acte est l'approche de la cause réelle de son désir. Mais ce que le sujet a à reconnaître, c'est qu'il est seul devant cette cause qui n'est que lui-même, désirant, et que l'Autre est aussi divisé que lui: inexistant. L'Autre n'existe pas, et le calcul de l'acte sur lui n'est que pure marque du signifiant. La prise à témoin subsiste, mais comme sublimation: création de signifiant adressés à personne, mais où d'autres ont à reconnaître un sujet.

La règle fondamentale ne consiste en effet pas à tout-dire, mais à dire des bêtises: elle est instauratrice de la positon du SsS comme celui qui fait commettre des bêtises.

L'acting-out est la "bêtise" qui se trouve virée à son compte, avant que le sujet n'en vienne, dans la culpabilité, à y reconnaître l'acte où il se divise comme désirant.

Alors il est juste de dire que l'acting-out a la structure de manquement propre à l'acte comme méprise. Mais ceci ne suffit pas. En ce qui concerne l'acting-out, nous nous trouvons devant cette alternative:

-Ou bien admettre que quelque acte qui est calculé sur l'Autre est un acting-out. C'est une position très répandue. C'est celle qui aboutit à dire que l'acte de l'homosexuelle analysée par Freud en était un. Cette position a ceci de gênant qu'elle oublie la spécificité de son rapport à la pratique analytique, laquelle s'en trouve, il est vrai, inversement, restituée à la dimension générale de l'amour. Mais n'est ce pas trop dire ?

- Ou bien on restreint la doctrine de l'acting-out à ce qui advient dans l'analyse: ce serait a priori plutôt ma position. Il faut alors arriver à penser I- que l'acting-out est un acte, manqué. Encore ceci est-il discutable. 2-Sa référence au désir de l'analyste, d'où peut se résoudre son aspect de "reproduction", et se situer ce qu'il doit à l'émergence dialectique du désir dans le transfert. Mais c'est le désir de l'analyste qui situe l'acting-out comme tel. Ce désir n'arrime pas simplement le sujet à "faire des bêtises". Par delà l'angoisse dont elles s'accompagnent; par delà la culpabilité résiduelle que l'interprétation de cet acte comme calculé sur l'Autre laisse au sujet; -il y a le "désir pris comme objet", à quoi l'analysant en vient dans l'analyse, à la suite de l'analyste: c'est-à

dire cette position qui consiste à n'être pas sans savoir ce qu'est le désir existant dans ce nouveau statut. Le statut du désirant dans l'analyse ne semble pas se réduire au désir du maître. A la différence du maître, l'analysant, en tant que tel, va au point de savoir "à partir de combien de verre on redevient lucide". Au Banquet, Socrate boit, et s'il n'est pas ivre ce n'est ni ascèse ni héroïsme, mais lucidité prise dans l'ivresse, qui le laisse seul avec sa voix.

De là procède une question sur le statut général de l'acte: tout acte est-il acte manqué ? Tout acte, s'il est vrai que la méprise est essentielle à sa structure, est-il manque à la rencontre ?

Qu'on réfléchisse bien avant de répondre, à l'exemple suivant: le stalinisme est-il l'acte manqué, la méprise de Lénine ?

Si l'on répond que oui, qu'on réfléchisse aux conséquences d'une telle réponse sur la pratique du militant, comme de l'analyste. C'est pourtant la réponse vers quoi nous dirige ce qui précède. Remarquons en passant que l'aboutissement d'une telle position, c'est la conception stalinienne de l'acte. Dans une telle conception, n'importe que la conséquence objective d'une position. Le stalinisme met au coeur de son système le concept de "culpabilité objective" d'un sujet. Il n'y a pas d'autre principe à son discours. Est-ce là l'équivalent d'une doctrine de la méprise de l'acte en tant que signifiant ?

Si on se refuse à de telles conséquences, on peut adopter une position inverse: il y a des actes qui sont de simples erreurs, et qui n'impliquent pas de méprise. Mais alors le stalinisme devient un fait inexplicable, sinon par une théorie de la dégénerescence du parti et de l'isolement de l'URSS, qui aujourd'hui, devant l'insistance historique de ce problème, n'est plus tenable.

Il faudra, dans ces positions, arriver à trancher si tout acte comporte méprise, et quel sens donner à cette formule.

Alors quelques remarques préliminaires. Statut de la certitude: nul ne doute qu'un acte manqué soit réussi. La culpabilité qui l'accueille pour celui qui en est l'effet, ne laisse aucun doute là-dessus, et la sanction du rire de l'Autre, conclut. Mais il y a des actes qui comportent incertitude. Et d'abord, le récit d'un rêve, où elle a une place décisive. Comment l'analyste peut-il trouver là la marque d'une certitude de son acte Il semble pourtant que l'acte comporte dans sa nature l'incertitude de sa vérité, sinon de son efficience. Et la première position de l'analyste n'est-elle pas, dans son acte, de se savoir sujet à l'erreur, plutôt qu'à la méprise ? Son premier mouvement à l'endroit de son acte, n'est-il pas de ne pas igno-

rer cette contingence de l'acte ? La pratique analytique en porte la trace: en tant qu'elle est levée de l'ignorance; dans le concept de la neutralité qui sous cet aspect, est distance prise à la prévention du maître; dans l'abstention de tout jugement sur le cas, qui, aussi fictive qu'elle soit, a ce sens pour l'analyste, de ne pas décider de son acte dans l'analyse; dans la contingence où l'analyste enfin se surprend à interpréter.

De sorte que ceci nous indiquerait dans l'acte au moins une disjonction qu'il faudra examiner: que tout acte manqué implique bien la certitude de son succès; mais que l'acte comporte possibilité d'erreur, par-delà la méprise. Mais peut-être l'incertitude est-elle un mauvais critère de décision de cette alternative ?

Resterait enfin à questionner le passage à l'acte. Est-il ou non fait de parole ? Et quoi de son succès, dans le suicide par exemple ? Si l'acting-out nous porte à cette thèse que, pour autant que le sujet a à se faire reconnaître, un acte est une parole, doit-on tenir que le passage à l'acte psychotique est demande de reconnaissance ? Ou au contraire, si moyennant la forclusion du Nom-du-Père, nous posons qu'il n'y a dans la psychose nulle demande de reconnaissance, faut-il alors conclure que le passage à l'acte est refus de parole ? Qu'il y a donc des actes qui n'impliquent pas de parole, et n'en sont point faits. Mais pourtant le passage à l'acte ne vient-il pas déjà à la place d'une demande de reconnaissance qu'il revient à l'Autre de fomuler avant tout acte analytique possible, acte qui ouvre même la possibilité de la parole ?

I8- PARADOXES SUR L'ACTE ANALYTIQUE.

L'analyse se trouve prise dans une contradiction. Il lui faut en effet affirmer que la détermination d'une histoire se joue dans un passé qui désormais ne fera que se répéter. Or outre que ceci n'explique pas comment une analyse peut être possible, cette position est incompatible avec le moindre sens de ce qu'une histoire apporte de nouveau.

De sorte que l'analyse voit se poser le paradoxe d'une répétition renouvelante. Comment penser que quelque chose se répéte, qui pourtant ne soit nullement simple revenue d'événement, comment penser que la répétition puisse être le principe de la nouveauté dans l'opération d'un sujet ?

Ce paradoxe est d'abord celui du transfert. Le concept de transfert est lié à celui de répétition, par ceci qu'il nous indique qu'un sujet n'advient à l'acte que selon la voie d'un retour. Qu'est-ce qui ici revient? Comment un acte est-il pensable à partir de la répétition ?

Y a-t-il une rencontre avec l'analyste ? L'analyse ne peut-elle advenir que moyennant une telle rencontre ? Lacan nous prévient que le savoir inconscient, l'analyste ne saurait y être impliqué que sur ce mode, exclu qu'il ait ce savoir autrement. La raison en tient à ce que le signifiant représente un sujet pour un autre signifiant. Alors, un autre y vient en position de signifier que l'Autre est barré, mais nullement du savoir de sa position. De ce fait tout rapport de transfert se fonde sur un malentendu, où le savoir de l'Autre vient à la place de celui qui ne peut y être reconnu comme sujet.

La rencontre est-elle dans ces conditions, même possible ? Il faut penser que nulle rencontre ne fonde une intersubjectivité. Le malentendu demeure. Ce que le sujet rencontre. c'est le manque en quoi celle-ci fait répétition. Mais les signes que le partenaire lui en donne, ne sont pas ceux de la rencontre, mais de son semblant.

A partir de celà, se pose la question de savoir comment l'amour est possible.

Mais de l'analyste, nous ne pouvons dire qu'il y ait rencontre. Peut-être est-il juste par contre de dire qu'il la permet. L'analyste est celui qui donne cours à ce que le sujet puisse s'engager dans ce procès dont l'analyste indique la relance: S(Ⱥ).

Nous devons sur la répétition soutenir les positions suivantes:

-La répétition produit du nouveau.

- Ce qui se répète dans la répétition n'est pas ce qui eut lieu.

- Peut-être faut-il dire que ce que la répétition répète n'eut jamais lieu.

- Pourtant, il faut tenir qu'il y a répétition, que tout ce qui se joue du sujet (de l'histoire) advient dans la dimension du retour.

Ces paradoxes sont insolubles dans une conception réalisante de la répétition. Une telle position n'est soutenalbe que si l'on pose que la répétition est signifiante. Nous pouvons alors dire: ce qui se répète dans la répétition, c'est le signifiant. Ce n'est encore qu'une approximation. L'articulation dans un temps qui n'est plus celui du réel, de quelque chose qui fait métaphore de l'actuel, en constitue la matière, articulée dans la rupture du signifiant (pour autant qu'il n'y a pas de métalangage). Ce qui se répète est un passé qui mémorialise le présent, pour autant que le présent est aussi pris dans l'insolu d'un réel qui était déjà-là. (Ce passé est métaphore du réel, donc du présent en tant qu'il comporte manque). Ce qui se

répète n'est donc pas du passé: uniquement le dit du passé, son historisation. La répétition n'est ainsi concevable que comme histoire.

Mais par là, ce qu'il faut saisir, c'est que ce qui se repète est ce qui échappe à la répétition: le réel. Mais ce n'est pas lui qui se répète seulement revenant à la même place, que la répétition calcule. Si le réel revient, c'est parce que la répétition le répète. Si la répétition répète le réel, c'est parce qu'elle le manque, et qu'elle est causée par ce manque du réel, mais historisé.

I9- L'ACTE ET LE FUTUR CONTINGENT.

Un acte engendre du nouveau. Mais on ne sait pas ce que sera ce nouveau. C'est du moins une hypothèse possible. Pour une autre hypothèse, nous discuterons ensuite.

Un acte est opéré précisément à partir de ceci que n'est pas su ce que sera son résultat. Un acte est la mise en jeu d'un nouveau que le sujet rencontre.

Alors tout acte est le lieu de connexion de séries divergentes de futurs contingents: César franchissant le Rubicon, demain, sera mort, ou sera dictateur. Mais rien ne dit ce qu'il sera, de cette branche, car il faut le nouveau de l'acte, dont celui-ci n'est que le premier temps. Reste à advenir le second, qu'est le retour de la rencontre. Un acte engendre des possibilités futures contingentes. La modalité inaugurale de l'acte est le possible, ou le futur contingent.

Mais à l'acte, il faut son achèvement, pour qu'il soit acte. Et une condition de plus, donc: la reconnaissance de l'Autre. Si l'acte n'est pas reconnu, il n'est pas, et le sujet en reste au point où il en était avant. Donc tout acte est après-coup. L'acte est après-coup parce qu'il exige la reconnaissance. Un acte dans le réel, ces actes dont la nature est d'exclure la parole, est une tentative de forcer le destin: il s'agit d'obtenir de lui qu'il joue le sort du sujet, puisque celui-ci ne sait de quel Autre obtenir la vérité de sa reconnaissance. Il lui faut donc la forcer, obliger quiconque a cracher la vérité, par l'obligation où l'on le met de jouer le sort du sujet en réponse, donnant ainsi l'aveu de la rencontre qu'il devait faire. Tel est le ressort du passage à l'acte. Il est le forçage dans le rée de la rencontre avec un autre qui se dérobe à la reconnaissance de la parole. Puisque cet Autre n'existe pas, ou plutôt se refuse à faire savoir qu'il n'existe pas, mais qu'il faut de ce fait parler, le sujet mise sur l'existence de l'Autre pour en produire une rencontre dans le réel. Naturellement, la rencontre dans le réel , c'est peu supportable. C'est pourquoi elle se formu

le comme effets de corps: mort, meurtre, suicide, délinquance, contrainte par corps de la ségrégation carcérale ou sociale. Là où la loi de la parole, qui est reconnaissance par l'Autre du Tu es ceci qui me revient de mon acte, -là dis-je, où la parole manque, seul l'acte sans parole, (dont le discours du maître), peut forcer la rencontre à se manifester. Le discours du maître prend son assise d'une essentielle forclusion des lois de la parole. C'est pourquoi la loi comme loi instituée, et la violence première, sont ses organes obligés. Toute vie sociale, ce qu'on appelle société, est fondée sur un rejet des lois de la parole. Lequel n'a d'autre raison d'être que le fait que la parole soit "à-inventer", qu'elle n'existe nullement par elle-même, mais qu'elle ne peut advenir que pour autant qu'un sujet singulier, et toujours comme tel exceptionnel, veuille bien accepter de s'en diviser. L'analyse comme discours, résulte du coup de dés de Freud, celui qu'il a opéré lorsqu'il a accepté de nommer ce que personne d'autre avant lui n'avait voulu nommer, le désir de l'Autre comme raison du désir. C'est l'acte exceptionnel de Freud qui a introduit dans le monde une pratique jamais vue, une pratique de la division du sujet dans l'acte de parole. C'est pour autant que par un acte exceptionnel, Freud a accepté de nommer le lieu de la parole, et ce faisant, de parler, qu'il a produit cet acte de parole qui ouvre aujourd'hui dans le monde une place au symptôme, une place qui ne soit pas encore soumise à l'égarement indéfini de la forclusion du maître. Toute analyse, en tant qu'elle est avénement de parole, invente l'acte de parole, et permet que celle-ci, la parole, ait une place frayée hors de la forclusion généralisée qui règle le discours social comme tel.

Mais quelle est donc la rencontre ? C'est plus difficile à dire. Elle se caractérise au moins par deux aspects. D'une part elle est retour. La reconnaissance de l'Autre revient sur le sujet et le divise comme effet de l'acte. Ce qui divise l'alternative contingente que produit l'acte et qui opère le choix où le sujet est reconnu, le surprend, de lui revenir comme un Tu es ceci de ce que l'acte lançait, mais qu'il ne savait pas. Or la reconnaissance étant elle-même contingente, il est pour une part contingent que cette réversion de l'acte soit opérée, et il est peut-être contingent qu'un acte verse selon telle ou telle branche du possible qu'il inaugurait.

Mais de plus, l'acte produit un irréversible. Un acte ne s'efface pas. Sans doute un acte peut-il dans le réel, pour une part corriger les effets d'un autre. Mais le premier acte n'est pas pour autant effacé, comme événement de sujet. Un acte est ineffaçable, une fois opérée la reconnaissance de l'Autre. Pourquoi l'acte est-il irréversible ? Parce que ce qui advient n'est pas une quelconque "transformation du monde". C'est bien plutôt et fondamentalement, un effet de sujet. Un effet de sujet peut se refouler; il

peut se dénier; il ne peut s'effacer, parce que le sujet est la fente sans remède que le signifiant produit. En sorte que le future contingent de l'acte, pour autant qu'il reçoit la reconnaissance qui le divise, et fait choix de son sens, est pourtant irréversible. Il est vrai que demain, on ne sait si César sera mort ou dictateur, mais une chose est sûre, il sera l'un ou l'autre, et rien d'autre. Et on ne saura oublier qu'il aura été celui qui a fait ce saut de jeter les dés, en sorte que toute réversibilité dans son acte lui sera interdite.

Cet irréversible de l'acte, c'est ce qu'il a de réel, en tant qu'il frappe le sujet. Le sujet se divise dans cet irréversible.

Reste alors la question irrésolue de savoir si les sens de l'acte sont réellement futurs contingents, et si la rencontre présente un choix alternant, ou si contrairement à cette thèse, l'issue de l'acte et unique: le seul sens de la reconnaissance. Bref, ce que la reconnaissance fait surgir, était-ce déjà-là ou non ? Si c'était là, le sens de l'acte ne peut être qu'univoque, et la reconnaissance est accouchement d'un savoir sur la vérité du sujet. Si au contraire les sens de l'acte sont équivoques, alors la reconnaissance peut frayer du nouveau, et de ce fait, l'effet de sujet advenant de ce nouveau, il n'était pas savoir déjà offert aux coups de l'Autre.

C'est une question qui n'est peut-être pas si aporétique qu'elle le paraît, mais elle est décisive, car c'est sur sa pointe que repose tout discours valable sur ce qui résulte de l'acte, comme effet de sujet.

20- L'ACTE EST-IL PRODUCTION OU RETOUR ?

Peut-on dire que le réel soit produit par l'acte analytique ? Ne faut-il pas dire au contraire qu'il était déjà-là ? C'est particulièrement marquant quant au rapport sexuel inexistant, et qui échappe à toute production. -Mais justement: il est produit comme impossible, par le discours analytique. Est-il moins inexistant avant ? Sans doute non, mais on faisait en sorte de n'en rien savoir.

Or ce qui importe à l'être parlant, c'est non pas tant le réel que les modalités de son abord du réel. En effet, ce qui caractérise ce parlêtre c'est de tourner le réel, d'en éviter l'abord. Ainsi le fascisme ne se définit de rien d'autre que d'être une tentative pour éviter les conséquences de la plus-value. Alors, pour autant que ce parlêtre n'est aucune substance, mais que sa jouissance est entièrement suspendue à une telle position à l'endroit de la vérité sur son réel, les modalités de cet abord sont essentielles et elles consistent en nominations de ce réel (car le réel dépend ici de la

parole, et réciproquement). De ce fait, un discours est l'invention productive d'une modalité d'abord du réel du symbolique, et cette modalité est produite comme invention. Néammoins, il reste que le réel faisait insistance (au moins dans d'autres discours) sous la forme de l'inexistant. Nommer ce réel de telle et telle façon, c'est en changer l'abord: c'est le produire comme nouveau.

L'analyse est une modalité d'abord du désir dans sa nomination. Du désir comme fait de nomination -ou d'interdit. C'est le réel qu'elle invente levant l'interdit de ce qui était là, comme interdit.

Les deux théories du déjà-là et de la production sont donc complémentaires. Il reste à élaborer une théorie correcte du déjà-là du réel qui ne soit ni la réminiscence, ni la latence. La nouveauté de l'invention consiste à dire que c'était déjà-là, et ainsi à reconnaître le désir de l'Autre Mais pourquoi était-il là ?

2I- LE DISCOURS DU MAITRE ET LE PARADOXE DE L'ACTE DE PAROLE.

Socrate. -(...)Il existe des arts, n'est-ce pas ?

Gorgias. -Oui.

Socrate. -Parmi ces arts, les uns donnent le premier rôle à l'actio et ne laissent à la parole qu'une place secondaire, quelques uns même une place tout à fait nulle, si bien que toute leur oeuvre s'accomplit en silence. (...) D'autre au contraire atteignent leur fins exclusivement par la parole, et l'action y est, pour ainsi dire, nulle ou tout à fait insignifiante.

Gorgias, 450c-d.

Ce qui spécifie le discours analytique, c'est qu'il ne peut exister seul. Le discours analytique n'est nullement susceptible de fonder un lien social tel que les rapports de maîtrise ordinaires à la vie sociale puissent s'en assurer. De sorte que ce discours ne peut jamais exister que dans une référence effective à un autre discours, celui du maître en général. Le discours du maître, à l'entendre en un sens généralisé, a ce trait de pouvoir subsister par lui-même. Et pour reprendre ici le nerf de l'argument de la Main invisible, il n'est nullement nécessaire au maître de se justifier en aucune façon pour que son discours prenne une existence dont personne, pas même lui, ne peut songer à nommer la véritable ressource. C'est pour autant

seulement que la doctrine du signifiant nous avertit de ce que peut être la ressource de la maîtrise, que s'éclaire pourtant cette existence de fait, et qu'il apparaît les meilleures raisons à ce que le discours du Maître, de tout temps, ait inauguré l'histoire.

Le discours analytique a cette singularité de ne pouvoir exister que moyennant l'existence d'un autre discours, d'une certaine modalité de la maîtrise.

Ce qui caractérise le discours de la maîtrise, c'est d'en être venu par un effet de pure contingence, à un certain tournant de sa structure, qu'on appelle le capitalisme. Or, si la pensée que le discours du maître classique réglait était par structure idéaliste, le discours du maître nouveau, par un effet de mutation dont on ne rend pas compte ici, se règle du d'une pensée et d'une pratique, matérialistes. C'est à vrai dire dans la mesure même où ce nouveau maître se pense à partir du matérialisme, qu'il pose le concept de la pratique comme réglant ses actes.

Qu'est-ce donc que le matérialisme ? C'est d'abord cette idée simple que l'histoire n'a aucune finalité, mais qu'elle est la pratique autonome du sujet humain dans la sphère du politique. C'est de plus l'idée que les rapports historiques sont des rapports de violence. C'est en conséquence cette idée que ce qui advient dans l'histoire n'y advient que comme processus matériel, lequel est supposé n'être jamais qu'une collection instrumentale, éventuellement humaine. "-Le Pape, combien de divisions ?" est le fin mot d'une telle conception, où le sujet est supposé tenir la place du matériel humain.

Or l'analyse dans sa pratique, apporte ici quelque chose de nouveau Encore faut-il préciser qu'on ne peut le tenir pour tel, que dans la mesure où l'on saisit la portée de paradoxe que représente cette nouveauté au sein du champ matérialiste. Quiconque ne trouve pas sa référence à ce champ, -et le discours du maître classique a laissé beaucoup de résidus-, se trouve incapable de saisir la portée de cette nouveauté. Celle-ci est que la parole comporte un acte.

De sorte qu'il y a, à l'endroit de cette thèse, deux formes d'ignorance possibles dans le champ analytique: soit que l'on ne dépasse pas le champ dit matérialiste, et que l'on refuse cette nouveauté dans la volonté de s'y inscrire; soit que l'on ne soit même pas venu au point de pouvoir penser la nouveauté de ce discours du capitalisme. Dans l'un et l'autre cas, la thèse que le langage est condition de l'inconscient est rejetée par les tenants de telles positions, bien que pour des raisons fort diverses, et même antagoniques.

Poser que la parole comporte acte, c'est supposer que le langage est la condition de l'inconscient. Telle est la proairesis lacanienne, donc psychanalytique, si l'analyse doit trouver sa référence au champ du matérialisme.

Mais alors, cette thèse s'y présente comme paradoxale: si la pratique historique est processus matériel réglé par les rapports de force, et par le réel instrumental, comment peut-il y avoir un acte de parole,? -Si d'autre part la parole et son implication dans la pratique analytique font du non-agir de l'analyste la condition cathartique de ce discours ? Et par conséquent si cette pratique s'institue comme refus de la conception matérielle de l'acte comme affrontement dans le réel ?

Comment peut-il y avoir un acte dans la condition du non-agir ? Comment la parole, ce peu de chose, peut-elle emporter un acte ? Et inversement doit-on de là supposer que tout acte ne porte que pour autant que la parole y est en jeu ? Plus loin encore, doit-on refuser qu'il y ait acte hors de la parole ? Ou encore ce qui de l'acte résulte comme réel, à l'occasion la mort sans phrase, doit-il être tenu pour résidu contingent de l'acte ? Tels sont les problèmes qu'ouvre le paradoxe analytique de l'acte de parole.

Ici le Gorgias en sa citation nous fait guide. Il nous faut donc poser quelques principes.

I- Il n'y a d'acte que moyennant l'existence au symbolique. L'acte est ce qui frappe un sujet de l'implication où il advient de qui pulsait. La pulsion sans doute, est présubjective. Encore faut-il préciser que, si elle est montage de structure, elle n'est pourtant pas connaturelle: la libido, si elle est du réel, n'est rien de biologique ni d'organique. La libido désigne cet effet d'extranéation hors des limites du corps supposé propre que le signifiant opère en illimitant l'être parlant. Le sujet est ce qui s'effectue en retour dans une telle pulsation, advenant pour autant que la pulsion va quérir dans l'Autre la cause réelle dont le sujet se divise en advenant.

2- C'est pour autant que l'être parlant est sujet à la parole qu'il peut témoigner de l'effet de malaise de cet acte, lequel, en l'insérant au champ de l'Autre, le dévoue aux jouissances du discours de la maîtrise. Il n'est pas de sujet qui, dans son acte, ne soit inscrit dans les effets de maîtrise du discours.

3- De ce fait, il y a un réel qui est impliqué dans l'acte, et ce réel n'est pas rencontre mais accident. Il revient à Touthomme de savoir qu'un réel intervient dans l'acte au titre soit de la maîtrise, soit des accidents de la nature. Réciproquement, l'implication dans les effets de la

maîtrise implique la mise en jeu d'un réel qui n'est autre que celui d'une violence quelconque.

4- Bien que le discours de la maîtrise soit symboliquement déterminé pour autant qu'il désigne et opère les voies de la jouissance de l'être parlant, les instruments et stratégies de ce discours sont des données réelles et qui ne répondent d'aucun usage de la parole. Mais plutôt si l'on veut, de son refus et des limites incontournables que l'effet de maîtrise du signifiant ne peut que lui assigner. On ne parle pas dans le discours du maître hors de certaines limites, car ce discours est lui- même l'effet de l'inexistence de la parole au lieu d'un certain réel que nulle parole ne peut suppléer. La jouissance de la parole ne saurait suppléer à l'extraction de la plus-value. C'est pourquoi la pratique analytique ne peut naître que moyennant un certain taux d'accumulation de la plus-value dont l'avénement de l'impérialisme, stade suprême du capitalisme, nous donne la mesure. -Sinon la religion. Car la jouissance de la parole n'est pas inexistante hors de tels effets d'accumulation, mais il est forclos qu'elle puisse y recevoir d'autres conséquences que, au mieux, religieuses ou mystiques. La religion est la solution la moins pire à la jouissance de la parole dans le champ du maître classique. Autrement: guerre et violence, arbitraire du maître.

5- Il y a une jouissance de la parole. Il y a un acte de parole. Cet acte se caractérise d'être un effet de résurgence de la maîtrise. Ce dont il est exclu que la maîtrise sache rien, ce dont elle ne veut rien savoir et qui n'a nulle place dans les appareils de la production matérielle, reparaît sous la forme de symptômes: lapsus, rêves mots d'esprit, symptôme formations symptomales en général.

C'est cette place d'une résurgence que Freud cerne du trait unaire de son inconscient, lequel est dès lors retour du refoulé: quelque chose n'a pas de lieu dans les appareils de la maîtrise.

Si cette formation de symptôme ne joue que de la langue, si le symptôme lui-même ne transit le corps, voire la pensée, que sous la forme d'une lettre, c'est inversement que le symptôme témoigne de la dimension de la parole. Le symptôme n'a structure de lettre que pour autant qu'il témoigne de ce que le sujet doit à la parole comme dire de son rejet. Et par delà la parole, c'est de la détermination symbolique de l'acte que l'effet d'instance de la formation symptômale témoigne.

Nous avons là un effet d'entrecroisement très subtil dont il faut bien discerner la structure: le symptôme est lettre, parce que ce faisant, il est témoignage de la parole, et par delà, du symbolique dans l'acte. C'est

dans la mesure où le symptôme témoigne du retour de la parole, en seconde intention, ou si l'on veut encore en supposition matérielle, c'est dans cette mesure que le symptôme a structure de lettre.

C'est pourquoi la doctrine du symptôme est celle de l'inconscient structuré comme un langage: c'est dans la mesure seulement où la jouissance de la parole est ignorée dans les effets de la maîtrise, c'est aussi dans la mesure où les réseaux de la maîtrise sont déterminés par la prévalence du symbolique pour l'être parlant, ce que cette maîtrise se trouve ignorer

Sans doute tout de l'être parlant est-il déterminé par la prévalence du symbolique. Ce qui importe alors, c'est la modalité particulière de cette détermination dans chaque registre spécifique. Ce qui spécifie l'effet de la détermination symbolique dans la maîtrise, c'est l'ignorance corrélative de la mise en jeu résultante des appareils du réel dans l'extraction de la jouissance. Le discours du maître ne veut rien savoir de ce qui le détermine du symbolique dans sa jouissance. C'est pourquoi la principale objection faite à l'analyse est marxiste: qui est de savoir en quoi la parole peut constituer une pratique, alors qu'au dire de ce discours, la ressource de la pratique historique est le rapport de forces matériel. De ce point de vue, le travail de Deleuze, bien que se voulant ironiquement non-marxiste, est conforme à la condeption matérialiste de la pratique.

6-De là concluons.

Si l'acte est symboliquement déterminé, s'il y a détermination symbolique des frayages de l'acte dans la maîtrise, tout acte emporte sa structure de méprise. L'acte est la mise en jeu d'une certaine décision de jouissance, dont un réel est produit, en l'occurence la plus-value. La méprise du discours du maître est la plus-value. C'est son acte manqué: le manque-à-la-jouissance qu'il produit comme sa vérité. De la plus-value, pas de jouissance à attendre, sauf à l'accumuler. Laquelle accumulation ne fait que déchaîner l'impasse, de la rendre toujours plus folle, sans que pourtant elle soit évitable.

L'effet de méprise de l'acte désigne ce qui de l'acte dans la maîtrise est la place du sujet. Reconnaître la position du sujet dans le discours du maître, n'est possible qu'au lieu de cette méprise. Là seulement peut s'indiquer en quoi la jouissance de la parole ressurgit de ce que la maîtrise manque.

C'est à ce titre que la pratique historique peut être dite faire symptôme. S'il y a des symptômes dans l'histoire, ce n'est nullement au même titre que le symptôme que nous constatons comme résurgence de la parole. C'est au titre de ce qu'un certain manqué de l'acte indique la détermination symbolique de la position d'un discours du maître.

Et sans doute ceci n'est-il possible que du lieu d'une pratique, qui, en prétendant changer de discours, met de ce fait en jeu le sujet dans sa division dans une position de parole.

7- Alors s'il y a un acte de parole, il peut y avoir un acte analytique. Encore faut-il noter que c'est dans la mesure de l'invention de l'acte analytique que l'acte de parole comme tel peut être reconnu. C'est le discours analytique qui découvre l'acte dans la parole, ou ce que l'acte doit à la parole.

C'est là l'acte analytique. Il consiste à nommer l'acte de parole et à en ouvrir la première possibilité historique conforme à sa structure intrinsèque. Cet acte est la position du trait unaire qui fait advenir dans la reconnaissance ce que la résurgence du discours du maître porte de parole. Il n'y a d'acte en effet, que moyennant une décision, et la décision ne peut venir que de l'Autre. C'est pour autant qu'il y a reconnaissance, qu'il y a acte. De ce fait, le discours analytique ne découvre pas tant l'acte de la parole qu'il ne l'invente; sa découverte, c'est son invention. Telle est la structure de l'acte, en tant qu'il emporte la parole que le désir soit son interprétation. Alors où est le réel ? Question à reprendre.

L'acte analytique, c'est donc la nomination de l'acte de la parole. C'est là ce qu'il invente. Mais son invention, c'est sa pratique: l'acte de parole n'est nommé que pour autant qu'il est mis en jeu effectivement. L'acte analytique, c'est d'autoriser que l'acte de parole puisse avoir lieu, dans un laisser-être fondamental.

Par là le trait unaire de l'acte analytique, c'est l'interprétation, le retournement qui nomme la méprise dans l'acte, et qui de ce fait dit que l'acte comporte parole, ou que la parole est en défaut dans l'acte.

8- Alors de l'acte, matérialistement parlant:

L'être parlant n'existe que dans une activité automome qui est la praxis. Dans cette activité, il y a prévalence du rapport interhumain sous ses diverses formes: le politique selon Hegel, et Aristote.

Cette prévalence trouve sa détermination dans l'effet du symbolique qui fait de l'humain un être parlant. De ce fait l'Autre comme lieu de la parole est la détermination absolue de sa condition de sujet. Et toute activité n'est jouissance que par l'effet d'un tel rapport.

Ce qu'on appelle discours est le frayage à partir du symbolique d'un rapport à un certain réel dont se détermine la jouissance.

Il y a un acte de parole: la parole n'est pas substance, elle est pratique de division dans le rapport au réel. De ce fait elle est invention, création du signifiant qui effectue le sujet.

C'est en quoi la parole comme acte relève de la perspective matérialiste: pour autant qu'elle est pratique. Par là se trouve relevée la difficulté freudienne de l'inconscient pensé en termes de latence ou de puissance (dynamis). L'inconscient n'est pas latence, il est effet d'après-coup de l'invention du signifiant. Ce qui était là n'est pas de l'inconscient, mais une insistance de pur néant où la parole, dans la création du signifiant, fait advenir quelque chose, ex nihilo. Il faudra de là repenser le statut de l'inconscient.

Il se révèle en contrepartie que le matérialisme est une pratique de division du sujet, qui ne peut s'éclairer qu'à ne pas méconnaître ce que le discours doit aux effets du signifiant.

22- L'ACTE DE L'ANALYSTE ET LE DÉSIR DE L'AUTRE.

En quoi consiste l'acte analytique ? Peut-on dire qu'il consiste dans l'avénement du désirant dans le transfert ? S'il en était ainsi, la position d'Alcibiade serait la figure suprême de cet acte, pour autant que lui ne renonce pas à son désir, mais au contraire en fait le principe de sa vie. C'est en quoi il est maître. Le maître est celui qui ne renonce pas à son désir. Il est clair que c'est une conséquence que nous ne pouvons pas accepter, pour autant que manifestement la position d'Alcibiade à l'endroit du désir n'est pas celle vers quoi mène l'éthique de l'analyse. Ce vers quoi celle-ci nous mène, c'est bien plutôt Socrate, et par delà lui Diotimè, qui nous l'indiquent -en boitant.

Alors l'éthique de l'analyse n'est pas de faire désirer, car ceci n'en est qu'un temps. Quel est donc le temps déterminant, et pourquoi celui-ci suppose-t-il le premier ?

Ce qu'il a d'analytique dans la position de Socrate, est-ce de se refuser au désir d'Alcibiade ? Ce n'est là qu'un aspect futile, à la limite hystérique, voire religieux. Là n'est pas l'analytique, même s'il y contribue. La position de l'analyste n'est pas de faire désirer, quelle qu'en soit la fin. A la différence de la position de l'hystérique, l'analyste verrait plutôt dans le fait de cet être-désiré un obstacle à l'analyse. Pourquoi ?

Parce qu'il sait que cet être-désiré est la monstration de la merveille du désirant, dont celui-ci attend d'être aimé, du tiers en présence.

Parce qu'il sait qu'un tel aveu est une demande d'obtenir de lui le même aveu (les sentiments étant toujours réciproques), l'aveu de l'amour. Or ce n'est pas l'amour qui intéresse l'analyste, mais le désirant

dans le sujet.

Par quelles voies un tel aveu est-il susceptible d'être obtenu, et qu'est-ce qui fait exigence au sujet de ne désirer que moyennant l'amour de l'Autre ? Pourquoi le désirant advient-il dans la condition de la demande d'amour ?

Que veut donc l'analyste ? Le désirant ne lui est-il qu'un prétexte contingent mais inévitable ? Le désirant est-il un obstacle nécessaire à l'analyse ? Ou bien est-il l'achèvement de l'acte analytique ? Ces deux positions sont-elles soutenables ?

Ce que l'analyste refuse, c'est cette condition du désir qui le fait désir de désir. Mais son refus n'est pas rejet: il est interprétation. L'analyste refuse la position du maître à l'endroit du désir. Le maître veut être aimé pour son désir. Il veut que son désir soit beau, et qu'il soit de ce fait digne de susciter l'amour. Ce que le maître ne sait pas, c'est que l'amour n'est nullement suscité par la beauté, mais par la faille. Le maître s'implique dans un désir marqué du déni, ceci en se situant sur le versant "naturel" du désir, qui le fait désir de ce qui figure, dans le réel, sa cause. Tel est le versant de la jouissance phallique. L'amour du maître est donc toujours homosexuel: le maître ne peut faire que son désir ne soit celui de cette semblance, et que l'amour qu'il demande en soit marqué d'être énamoration du même pour le même. Telle est la position de l'Homme, et de ce qui lui répond dans la mascarade comme La femme, autrement dit la mère comme cause de la virilité de l'Homme.

Ce qu'opère l'analyste, c'est de donner à entendre le désir de l'Autre dans le désir. Pourquoi cette opération et quelle place tient-elle dans l'avénement du désir ? L'analyste ne se préoccupe pas essentiellement de l'avénement du désirant. Le désir est simplement ce sur quoi il regarde partir l'analysant. Mais ce qui dans le cours de l'analyse l'a retenu, n'est pas ce désir. Ajoutons qu'une analyse est didactique pour autant que l'analysant se sait lui-même divisé dans cette dimension, car pour lui non plus, le désir n'est pas le fin mot de son être, il n'en est que le paraître dont il fait son Uebertragung. Le désir est la boiterie qui laisse entendre dans sa maladresse cette Autre chose qui fait l'enjeu de l'analyse. Mais cette boiterie est inévitable, et elle est indépassable. En sorte qu'à la fin des agapes analytiques, l'analyste reste lucide, seul avec sa question, au-delà de l'ivresse du passage dans le Grand Réel, à laquelle il ne participe pas. Et c'est dans la mesure où l'analysant n'est pas dupe de son propre désir, que lui-même a opéré un passage didactique qui le mène au point où le Grand Réel n'est plus pour lui que prétexte à feindre l'ivresse, non certes que celle-ci soit simulée, mais plutôt que ce qu'elle

dissimule est désormais ce qu'elle véhicule d'impossible à dire.

Mais pourquoi ce donner-à-entendre du désir de l'Autre ? Parce que cette condition lève l'ignorance inhérente au désir, et en particulier à son inversion dans la demande d'amour. Là est l'effet proprement analytique de l'analyse, que quelque chose soit entendu de la condition du désir où son ignorance s'abolit.

Or qui plus est, l'effet de la nomination du désir, c'est sa création. Dans le même effet où l'analyste reconnaît le désir et le donne à entendre, le désir en vient à advenir, qui n'était que dispersion de l'envie dans l'égarement du sujet. La nomination du désir le situe à son lieu, le lieu de l'Autre. Et pour autant, le désir advient comme tel. Ce n'est donc pas une simple levée de l'ignorance qui s'opère dans l'acte, mais un événement productif du sujet.

Mais cet événement est de mise en jeu de la parole: en acceptant d'entendre l'ignorance du désir, l'analysant de ce fait même, parle. La parole est avant tout entente, en ce sens qu'elle est reconnaissance de ce que le désir doit à l'Autre dans sa condition. La parole donne à entendre à celui qui parle.

D'où résulte la castration, soit cet effet de séparation de la demande de l'Autre, dont procède le désir comme inconditionnel. Le désir advient comme inconditionné pour autant que quelque chose dans la reconnaissance de la parole, est détaché de l'Autre dans la demande. Ce que la demande assujettissait en liant la satisfaction à l'ignorance de cette demande, (laquelle est refus de séparation), le désir en opère la coupure, ou plutôt est le résultat de cette coupure dont le sujet se sépare, en renonçant à la condition d'ignorance de la demande d'amour.

"Il n'y a pas d'Autre de l'Autre", nul Sujet absolu d'où dépende l'accomplissement de l'histoire. Un sujet ne peut qu'être seul dans le désir, et l'analyse est le chemin de ce qui n'est pas tant détachement que séparation (atopie) dans une cause qui doit bien à l'Autre la marque de son origine, mais qui laisse le sujet dans la division productive d'où il peut émerger en s'y déplaçant.

La limite de l'acte analytique est donc l'événement de l'atopie d'un sujet. Le sujet se sépare de la condition du désir de l'Autre. Cette séparation prend sa figure subjective ultime dans un voeu de mort qui n'est que la reconnaissance de l'étrangeté au monde, même humain, du parlant. La seconde mort de la séparation dans le désir n'est pas nécessairement la mort réelle: elle est la prise-sur-soi du sujet de ce que sa condition de désirant l'a ravi à la vie, laquelle n'est plus pour lui que le lieu d'une perte.

Le désir est le montage "immortalisant" que laisse dans le parlant son statut d'être retranché qui le fait sujet. La "réaction thérapeutique négative" en tant que forme concrète du mè phunai oedipien, est le passage obligé du désirant vers sa propre condition: elle est le lieu de seuil où se décide pour lui l'instant mutant qui le fait verser vers la reconnaissance de son statut, ou vers l'ignorance éternisée de celui-ci. L'ignorance qui résulte de cette "réaction", est encore une figure du voeu de mort, mais c'est celle qui fait porter par l'autre le poids de sa raison. C'est en quoi elle est un refus de la castration, pour autant que celle-ci prend pour figure dernière ce voeu de séparation absolue qu'est la mort. Mais la castration n'est pas l'être-pour- la-mort. Elle n'est que cette séparation du désirant qui se produit, franchi à l'occasion le seuil du rejet absolu qui se trouve faire le risque et l'enjeu de toute analyse. Toute analyse se joue à l'approche du risque de son propre rejet.

Ce que l'analyste opère, est de donner à entendre, dans l'interprétation, la séparation du désir comme désir de l'Autre. En nommant dans le désir le désir de l'Autre, l'analyste donne à entendre la séparation du désirant. Car l'Autre n'existant pas, ce qui est donné à entendre est que le désir est le pur effet de marque du symbole dans le parlant. C'est en quoi l'analyste éradique le désir de désir qui le dissimule dans l'amour. Le Bien-dire dit qu'il n'y a pas d'Autre, mais qu'il y a le désir, sans plus. Il est donné à entendre à l'analysant qu'il y a le désirant, et que celui-ci ne tient son statut de nul Autre, mais de son inconditionnalité de sujet. D'où s'opère la séparation, si l'analysant s'y engage, qui le fait désirant dans une cause qui est bien un réel de pur non-sens, mais dans nulle demande d'amour.

A nouveau, que veut donc l'analyste ? A l'endroit de l'analysant, l'analyste ne veut rien. Il donne à entendre la séparation. Ce que veut l'analyste, c'est la séparation. Mais pour qui la veut-il ? Et si ce n'est à l'endroit de l'analysant, qu'est-ce qui fait le lien de l'analyste avec celui-ci ?

Qu'est-ce qui mène l'analyste dans son acte à assurer cette position de celui qui recèlerait la cause du désir ? Par quoi se trouve-t-il amené à tenter de soutenir une telle position ? La tient-il même ? Par quelle position de sujet en vient-il à pouvoir soutenir cette fonction de donner à entendre dans l'interprétation ? Et à s'y trouver porté ?

L'analyste est analysant. Ceci ne désigne pas simplement cette condition technique préliminaire à la possibilité d'assumer valablement son travail. Le fait d'être analysant n'est pas pour l'analyste une condition technique de purification de sa position.

Dire qu'il est analysant, c'est/dire que c'est ce qui le mène à la position de l'acte analytique.

L'analyste est sujet divisé et soumis aux effets de symptôme de cette division. Par un fait d'origine qui est contingent, l'analyste ne se remet pas du symptôme. Quelque chose l'empêche d'ignorer ce que le désir dans sa formation symptomale doit à la parole.

Mais c'est là le statut de l'acte analysant. L'acte analysant, est une impossibilité d'ignorer l'insistance du symptôme, en tant que le sujet lui-même y est concerné. C'est là la structure de la première réversion dans l'acte analysant. C'est dans la mesure où l'analyste est analysant qu'il peut donner à entendre: pour autant qu'il ne peut ignorer la condition de son symptôme.

Mais ce n'est pas dans cette première réversion que consiste l'acte analytique. S'il y a acte de l'analyste, et si tout acte a structure de réversion, qu'est-ce qui dans cet acte, frappe le sujet ? C'est d'être la cause du désir de l'Autre. L'analyste, dans l'acte analytique, rencontre la surprise d'être cause d'un désir, celui-là même qu'il computait dans son acte.

Mais cet Autre n'est pas l'analysant. Il est l'Autre, simplement. Ce que l'analyste a appris à ne pas comprendre, comme sujet, c'est ce qu'il peut en être de l'amour. C'est ce qui le fait ne rien savoir qu'en cette matière, mais ce n'est pas tant qu'il le sache, que plutôt il ne l'ignore pas. L'analyste ne peut, par origine, pas ignorer ce qu'est l'amour. Soit que le désir est désir de l'Autre.

Par origine, il ne peut faire qu'il n'entende une certaine voix, qui l'empêche d'agir, et ne l'y pousse jamais. L'analyste fait donc l'objet d'un appel. Cet appel est celui qui l'a déterminé à se faire cause du désir de l'Autre, mais pourtant, à ne pas ignorer que tout désir trouve dans l'Autre sa cause.

Le non-agir qui résulte pour lui de l'effet de cette voix, faut-il dénier qu'il soit acte ? Au contraire. Ce que le non-agir résultant de l'effet de la voix enseigne à l'analyste, c'est ce que l'acte doit à la parole. L'analyste comme sujet, en vient à apprendre que tout acte ne porte que dans la dimension de sa méprise. Cette méprise de l'acte, c'est ce que l'acte doit à la parole. Ce que l'analyste comme sujet en conclut, c'est que la parole comporte acte, et que l'acte que porte la parole est le seul qui soit à même de reconnaître ce que l'acte doit à la méprise. La méprise de l'acte, il le doit à la détermination du sujet par l'effet du signifiant Le non-agir est donc la condition de l'acte de parole.

Peut-on dire alors que la voix qui le détermine soit une vocation? Ce serait plutôt une absence de vocation. La voix résonne, mais elle n'indique rien, si ce n'est une place d'indétermination qui ne fait qu'insistance du sujet. L'analyste est soumis à une voix, qui loin de le diriger, le prive de vocation. Ce statut de privation à l'endroit de l'acte, est le corrélat de ce qu'il ne puisse pas ignorer la nature de l'amour.

Ce qui caractérise la conception sociale du sexuel, c'est l'affirmation qu'il a du rapport sexuel, et que la danse règle les rapports des hommes et des femmes. L'analyste est obligé de dire que quant à lui, il ne voit rien de tel, et que cherchant sans cesse s'il y aurait un tel savoir du sexuel, il lui faut dans sa recherche, à chaque fois déchanter.

Ce qu'il y a d'acte dans une telle question, est d'en venir à poser au temps venu que cette inexistence est un départ, le départ du discours analytique. En quoi ici l'analyste ose trancher, et aller de ce fait au-delà, mais à ses risques, de l'ironie socratique.

De cet effet d'indétermination premier où le désir de l'Autre le laisse sans voix, que fait donc l'analyste ? Il en fait un acte, en donnant à entendre ce que le désir doit au désir de l'Autre.

Il "inaugure" l'analyse en laissant qu'il y ait la mise en jeu de la parole. Il donne à entendre, en faisant silence. "Le silence est le travesti du réel" (J.D.Nasio). En se taisant, l'analyste donne à entendre ce qui dans la parole, , fait voix, marque du désir de l'Autre. Duquel réel l'analysant peut alors opérer le contour dans la parole, pour autant qu'il peut savoir ce qui dans le désir s'entend: le désir de l'Autre.

L'analyste est la voix (de l'analysant). Mais de ce fait, la voix de personne. La voix n'est pas celle de l'analyste, non plus celle de l'analysant. La voix est ce qui se donne à entendre dans le désir, du désir de l'Autre.

Dans l'interprétation, ce que l'analyste propose, c'est la séparation. Il produit un futur contingent dont l'analysant joue le versant eu égard à sa propre entente: le moment mutant de cette entente est la réaction thérapeutique négative, comme choix alternant où se joue la séparation de la cause du désir. L'interprétation donne à entendre ce qui du désir est séparé. Le désir est la séparation qui fait le sujet exister dans une perte de vie.

L'interprétation se formule toujours comme un: "ce n'est pas moi mais le Logos que vous avez entendu". Non seulement dans l'interprétation l'analyste énonce que le désir ne s'adresse pas à lui, Ce qui importe, c'est que par delà cette barre sous laquelle il se présente, il énonce que ce qui est en jeu dans le désir est l'Autre dans son désir, et que de plus

ce qui joue dans le retour de l'interprétation, c'est le donner à entendre de ce désir. Car c'est le désir de l'Autre qui se donne à entendre, pour autant qu'il est la voie du parlant vers la parole, laquelle n'est rien d'autre que cette entente. Ce dont il s'agit, dans le désir de l'Autre, c'est de ce qui donne à penser.

Mais le dire du désir de l'Autre, ne fait pas que l'Autre existe. Tel est l'effet de paradoxe de ce qu'opère l'analyste, que le dire de ce désir est bien plutôt ce qui barre l'Autre, et donne le signifiant de son inexistence, La fin, le résultat de l'opération analytique, n'est pas l'Autre, mais la mise en jeu de ce qui le barre. L'analyste fait signe que l'Autre est barré, que le sujet supposé savoir choît, et que la cause du désir est détachée comme réel. L'analyste dit qu'il n'y a pas d'Autre: c'est le Bien-dire. Comment le Bien-dire peut-il faire advenir la barre de l'Autre ? Parce qu'il donne à entendre dans sa condensation fondamentale l'implication du sujet dans la parole, et sa détermination par l'effet du signifiant. Par là même, toute interprétation est index pointé vers cet effet d'instance de la lettre, mais corrélativement, cet effet prend la place de la supposition idéalisante. Le sujet peut savoir qu'il est et n'est que, effet du signifiant, que nul Autre n'est tenu de répondre de son existence.

Mais il en résulte une cause: un réel qui, ce sujet, le constitue comme résidu de l'opération signifiante. Ce réel est le désirant comme chute de l'effet de marque du symbole. Le désir de l'Autre n'est que cet effet de marque, -reste le désir dans sa cause, effet de non-sens dont le desir de l'Autre ne fait que métaphoriser la donnée. Ce désir de l'Autre n'est représentable comme cause qu'historiquement, mais chue l'imputation de l'histoire faite à cet Autre, que reste-t-il sinon le sujet, dans son incontournable de désirant, et sans attente possible de cet Autre que d'avoir été cause de son désir. Reste ce désir, dans lequel le sujet se sépare de cette condition.

Quel est alors l'acte de l'analyste ? Si nous devons penser que la réversion de l'acte est le fait de structure que nous devons accentuer pour rendre raison de ce en quoi le sujet est interessé dans l'acte ? L'analyste comme sujet n'est-il pas alors le premier intéressé dans son acte, et peut-on situer là ce qu'il y a d'acte dans sa pratique ? Mais en quoi cet acte concerne-t-il l'analysant ?

L'analyste accomplit son acte au moyen de l'objet (a) qu'il se fait pour l'analysant. On trouve ici un difficile problème: l'analyste est-il l'objet cause du désir de l'analysant ? Qu'il le semble à celui-ci, n'implique pas qu'il le soit pour lui-même. La cause du désir de l'analyste

comme sujet, est ailleurs. Nous nous trouvons donc devant une aporie, dont l'un des termes serait que, cependant, si la cause du désir est le désir de l'Autre, rien n'empêche que l'analyste soit bien cette cause. La cause de son désir, c'est celle du désir de l'Autre. Mais l'analysant est-il l'Autre?

Pour serrer cette difficulté, nous voudrions en illustrer le problème sur le distinguo suivant: qu'est-ce qui dans l'acte pervers fait acte ? Sinon que le pervers est frappé en retour par l'irruption de l'Autre. N'est-ce pas ce qui le fait cause, le réduisant à elle ? Mais si le pervers est ainsi frappé, c'est dans la mesure où la cause du désir de l'Autre n'est pas lui-même.

En première approche énonçons donc que l'analyste n'est pas l'objet (a). Il n'en supporte que le semblant. Toutefois et par préfiguration, notons que s'il y avait possibilité qu'il le soit, ce serait au titre suivant: c'est qu'à la fin du parcours d'une analyse, le transfert se résout: du mouvement d'amour dont l'analyste fait l'objet dans le désir de désir, il ne reste pour l'analysant que le désirant, chû le sujet supposé savoir qu'il en avait constitué. Mais corrélativement, l'analyste qui s'est refusé à l'amour, reste avec la mémoire d'avoir été l'enjeu de l'amour, -qu'il n'est plus. et de plus, il ne lui reste donc, mais dans son silence maintenu à l'endroit de l'analysant, que d'être le pur désirant qu'il voulait lorsqu'il inaugura l'analyse de sa Versagung de la demande d'amour. A ce titre, et si l'objet (a) est le désirant; si d'autre part la mémoire de l'amour est pour quelque chose dans la condition de résidu de ce pur désirant, il est possible alors de supposer que l'analyste reçoive l'effet de la fin de l'analyse comme un effet de déjection dans cette cause.

Maintenons toutefois notre réserve. A quel titre l'analyste est-il intéressé dans la cause du désir ? -Il l'est d'abord comme sujet.

Ces problèmes présentent une difficulté au moins: il s'agit d'éviter de poser que l'analyste est l'hystérique. Il s'agit au contraire d'essayer de penser l'acte de l'analyste sans référence à ce point, sauf à supposer que toute analyse soit de l'hystérique. Il faut plutôt inverser les termes, et penser l'hystérique à partir de la position de l'analyste, laquelle ne résulte pas d'une position hystérique de désir.

23- SUR UNE FAUSSE CONCEPTION DU TRANSFERT.

Pourquoi n'y a-t-il de désirant que selon les voies du transfert ? Le transfert, c'est l'amour. Là-dessus rien à reprendre. Mais la question qui se pose dans l'analyse, est de savoir pourquoi l'amour y advient ? Car

l'amour ne survient que moyennant son signe. Or le discours analytique n'impliquant pas qu'un tel signe y soit donné, il reste à expliquer ce que l'analyse peut impulser de transfert pour l'analysant.

Généralement, on se représente le transfert comme un surplus, un effet contingent de l'analyse. Sans doute ce qui survient dans son cours y est-il essentiel, mais on tient que l'analyse ne concerne que cela, ce surgissant à l'occasion du transfert, et qu'elle n'a lieu que défalcation faite de la passion qu'il représente. Et sans doute ne peut-on pas dire qu'une analyse se résume à créér du transfert, mais qu'elle joue bien en effet ailleurs. C'est là clairement la position de Freud : l'analyste ne voit dans le transfert qu'une contingence obligée, dont il faut prendre son parti. Reconnaître le désir dans le transfert, c'est advenir à une forme de maîtrise dont la théorie des défenses du moi est la forme générale. De plus si le transfert est secondaire, ce contingent de l'analyse, il faut le saisir à partir de ceci qu'il n'est qu'une répétition. Si le transfert est répétition, il renvoie à ce qui a eu lieu ailleurs, dans le passé seul déterminant. Alors quelle va être l'intervention de l'analyste ? Fondamentalement elle ne pourra viser qu'à dénoncer dans le transfert une intention à l'endroit de l'analyste, mais de plus et paradoxalement, cette situation <u>hic et nunc</u> de l'intervention se nouera à une position qui lui semble contradictoire: le transfert n'est pas <u>sérieux</u> puisqu'il ne fait que répéter le plus ancien. Une telle conception de l'analyse aboutit à cette situation paradoxale que d'une part le transfert est destitué de tout sérieux, puisqu'il n'est que simple répétition du passé, mais que par ailleurs, seule la personne de l'analyste dans l'<u>hic et nunc</u> de la séance est supposée donner une règle de ce qui advient.

Une telle intervention étant celle qui, pour autant qu'il s'agit de résoudre le transfert, vise à résoudre les impasses du passé se répétant, par l'identification à la personne en cause dans l'analyste. Et si en effet la pulsion est poussée aveugle et immaîtrisable, si le sujet se résume aux défenses du moi, si la répétition est simple revenue d'un passé, on voit difficilement comment une analyse pourrait aboutir à d'autres principes que ceux-là. Il s'agirait alors d'analyser l'immaîtrise du transfert, à partir du point de référence fixe que constitue, par delà sa prise à partie le moi de l'analyste. Le moi de l'analyste serait la seule réalité qui assure que tout ne soit pas songe, transfert indéfini.

Réponses possibles à cette position:

L'interprétation se fomule comme un "ce n'est moi mais le Logos que vous avez entendu".

L'analyste est cause du désir et non règle de réalité.

La pulsion qui est montage, comporte la place de l'articulation sublimante.

Il y a l'Autre du langage. Le lieu de la parole est condition du sujet.

La répétition ne répète aucun passé, elle est nouveauté et création.

Il n'y a pas de métalangage d'où l'analyste interviendrait pour se dégager: mais il y a le désirant dans l'analyse.

Le transfert est invention de savoir.

Il y a un acte de l'analyste.

24- L'ANALYSTE OUVRE LE TRANSFERT.

Le transfert, c'est l'amour. Mais les signes de cet amour sont loins d'être évidemment présents; il reste à expliquer pourquoi cet amour se produit de nécessité. On tient généralement le transfert pour une contingence obligée de l'analyse, qui ne la gênerait guère, mais n'y servirait pas outre mesure non plus. Et certes une analyse ne revient pas à créer du transfert: celui-ci est à analyser.

Quelle est alors la raison du transfert ? Manifestement l'acte de l'analyste. C'est l'analyste qui, en ouvrant la possibilité de parler, se fait cause de l'amour. Ce n'est donc pas simplement qu'après-coup, le sujet en viendrait à s'impliquer dans l'amour: c'est l'acte de l'analyste lui-même qui donne cours à cette possibilité. Ce n'est pas l'interprétation, non plus que l'après-coup de la cause du désir, qui constitue l'acte de l'analyste. L'acte de l'analyste, c'est d'abord d'inaugurer le transfert, de lui donner cours. Peut-on aller jusqu'à dire que l'analyste veut le transfert; non certes qu'il en ferait son objet, mais une condition de l'analyse ? La pratique de la séance courte ne consiste-t-elle pas à s'impliquer de telle manière que le transfert advienne, à la condition de savoir, quant au désir, ce qu'on en fait. La séance courte est plutôt la séance écourtée: trop courte pour être adéquate à la passion, et c'est pourquoi elle est cause de la passion. Reste alors à savoir en agir. L'analyste, dans son acte, engage le transfert.

25- SUR LE DÉSIR ET SA CAUSE, QUESTIONS.

Le désir, c'est son interprétation. Cette formule est d'une grande nouveauté. Elle signifie que, si le parlant n'est pas substance, mais exis-

tence, il n'existe que par la nomination, comme vient nous le rappeler le problème de la psychose. Dire qu'il y a désir, c'est dire que le désir est nommé. Le désir existe pour autant qu'il est nommé, reconnu par l'Autre, comme désir de l'Autre.

Alors une conséquence: si dans l'analyse, nommer le désir, c'est le créer, qu'en était-il avant ? Qu'est-ce qui était là ?

D'où ceci: une telle formule interdit de poser qu'il y a du désir inconscient. En effet le désir inconscient relève de cette logique du déjà-là, de la latence, qui nous est interdite par cette perspective création-niste. Or il se trouve que le déjà-là de l'inconscient, est la condition pour penser la pratique analytique comme retour(et non réminiscence).

Donc la perspective créationniste nous interdit la position de la thématique platonico-augustinienne des formules lacaniennes de l'accouchement: là où C'était, Je dois venir, le message revenant de l'Autre sous une forme inversée, etc.

Alors quoi de l'analyse, est-elle enseignement ? Ce que nous ne pouvons admettre. Et si elle est répétition, comment éliminer en elle la perspective de la réminiscence ? Comment lever la contradiction entre cette perspective du retour et l'interdit créationniste ?

Y aurait-il une possibilité de reprise de la position platonicienne du Ménon qui évite la théorie des Idées et l'immortalitéde l'âme ? C'est à condition de répondre à cette question que la perspective du désir de l'Autre comme fondant l'inconscient peut être résolue.

Comment l'analyste pourrait-il être l'objet (a) de l'analysant ?

D'une part il y a une vacillation qui l'empêche d'occuper cette place de réel qu'est cet objet. Resterait à savoir quelle est la cause de cette vacillation.

Alors il y a plus : la cause du désir est particulière à chacun, le savoir de chacun est particulier. Le savoir inconscient est un savoir particulier, du moins dans son mode analytique. Ce quiil ne veut pas dire qu'il soit individuel, mais que l'effet de marque du signifiant est strictement différent pour chacun. Alors la cause du désir est particulière à cette position du savoir. Mais comment l'analyste pourrait-il être (ou s'identifier à) cette cause du savoir. Il ne peut l'être que par rencontre, mais nullement nécessairement. Bref il n'y a pas plus communication de l'objet (a) que par le signifiant, qui ne représente un sujet que pour un autre signifiant.

Qu'est-ce donc que l'analyste ? Il est d'abord le lieu d'un mirage qu'il inaugure par l'acte de donner à entendre en proposant de parler.

Il se propose comme support d'une semblant pour autant qu'il sait ne pas l'être. L'analyste pourtant ne joue nulle comédie. Car c'est dans la mesure où il supporte le semblant qu'il cesse de feindre. C'est là un paradoxe du semblant infiniment difficile : c'est quand l'analyste ne se refuse pas au semblant qu'il cesse de feindre.

26- SI L'ANALYSE S'INVENTE À QUOI EST-ELLE CONFORME ?

Que l'analyse soit mortelle, c'est l'évidence même. La question qui se pose, c'est de la faire advenir. L'analyse est à inventer. L'analyse n'existe pas. Ce qui existe, c'est de la psychanalyse. Elle ne peut être définie qu'au partitif, ou comme le dit J.D.Nasio, l'analyste n'existe pas, il y a des analystes, comme il y a des femmes: La femme n'existe pas.

En fin de compte, il n'existe que des analystes: qu'est-ce donc que l'analyse ? Le traitement qu'on attend d'un analyste. Ainsi faut-il encore qu'il y ait des analystes pour le soutenir. Donc inventer l'analyse. L'analyste est celui qui invente l'analyse, et la fait advenir, à la mesure de son acte, lequel est toujours particulier, frayant, et sans absolu d'où il serait déterminé.

Il n'y a pas d'idéal de l'analyse d'où l'analyste pourrait régler son acte. Il n'y a que l'invention en acte du discours analytique, Comment l'analyste peut-il en venir à cette invention ? En ceci qu'il invente ce qu'il estime devoir suppléer à son symptôme.

Mais ici se pose une grave question: est-ce qu'alors l'invention de l'analyse est arbitraire ? C'est là l'antinomie classique de tout acte. Car on ne peut pas admettre que toute invention d'analyse soit correcte. Qu'est-ce qui règle l'invention analytique ? Quelle est, pour reprendre un problème d'Epictète, sa conformité ? Celui-ci résolvait le problème par un recours à la nature des choses. Mais pour nous qui n'admettons aucune nature, et pour qui règne l'artifice du signifiant, qu'est-ce qui peut régler notre invention ? Nous répondons: c'est le réel. Mais le réel n'est pas la nature. C'est l'impossible. C'est à la mesure d'un impossible, de ce qui fait trou dans le signifiant que nous avons à inventer. Telle est la ressource de l'invention analytique. Et sans doute ceci est-il déjà une affirmation d'invention: mais elle ne va pas dans n'importe quel sens, et c'est pourquoi elle n'est pas une simple hypothèse: elle prend en compte la nécessité d'inventer, qui est bien un réel.

27- SPINOZA ET KANT SUR LA CROYANCE ET LA PRATIQUE.

Pas de perspectives plus opposées sur la croyance que celles de Spinoza et Kant. Pour Spinoza, interversion des effets et des causes, la croyance est un effet d'ignorance dû au statut dépassé de la conscènce, qui ne connaît que les effets et ignore tout des causes, forgeant l'illusion de finalité, dans le désir. De ce point de vue, la résolution du problème de la cryance doit se faire selon les voies d'une connaissance. L'abolition de la croyance est éradication de l'illusion par la juste position des causes de cet effet. La place de l'acte et de la pratique est ici curieusement absente. L'acte implique une contingence qui est celle dont la loi morale comble le vide. La parole n'est pas production de ce qui était, mais arrachement au néant, et génération de néant. La pratique ne peut se concevoir que de ce statut de non-être dont le surmoi est l'indication dans la théorie.

Il y a un problème que je tente de résoudre: Pourquoi y a-t-il croyance ? Ce qu'il faut souligner, c'est qu'il ne faut surtout pas tenter de se croire quitte de la croyance, mais au contraire maintenir ferme que nous y sommes tous soumis. Et d'abord dans l'incroyance. C'est un mouvement essentiel de ne pas penser que la croyance est le fait de l'autre, l'étranger. C'est pourquoi la solution de Spinoza participe de cet effet de refus propre à toute pensée matérialiste de la croyance. Cette perspective consiste à rejeter sur l'autre la responsabilité du mal; et donc à croire que l'Autre existe. Significative est l'analyse de la religion par Spinoza: la religion établie est répression. C'est donc qu'il y a des hommes qui répriment. Moyennant quoi Spinoza se trouve devant l'aporie classique qu'engendre une telle perspective: pourquoi y a-t-il des hommes qui acceptent d'être réprimés ? Parce qu'ils sont esclaves et ont besoin d'un maître. Cette perspective a ceci de profond qu'elle dénote que l'esclave désire le maître, ce qui est incontestable. Et ce qui fait la force des doctrines de Nietzsche et de Deleuze. Mais elle a cette inconséquence que ceux qui formulent cette théorie se croient quittes d'une telle soumission.

Ces doctrines sont donc fort subtiles, ne leur manquant que de justifier la belle âme de l'homme libre. C'est à quoi répond la théorie lacanienne: si l'esclave désire le maître, ceci est de statut universel. Nul qui ne veuille un maître. Mais d'où vient ce désir ? Du signifiant en tant qu'il a d'abord effet de maîtrise, et par là de désir. Ce qu'il faut penser, c'est que nul n'est quitte de la maîtrise. C'est là la négativité dont il faut tenir compte dans l'acte.

Kant va donc plus loin que Spinoza. Pour lui, pas question de po-

ser que la croyance est le fait de l'autre. Mais la force extrême de sa position, c'est de dire que la croyance est incontournable, et plus encore, qu'elle est ce qui mène notre vie, y compris dans ce qu'elle a de réel, là où la croyance n'est pas en cause.

Mais il y a plus. S'il en était ainsi, la doctrine kantienne serait celle du monde de l'illusion. Nous vivrions dans le monde des songes, la redoutable Schwarmerei. Mais il n'en est rien, car ce qui le mnntre, c'est que cette croyance n'a d'usage que pratique et non spéculatif.

Il y a donc bien un registre de l'illusion, mais l'illusion n'est pas la croyance. De plus c'est à partir de la pratique que l'une comme l'autre trouvent leur raison d'être. Engagés dans la prise de connaissance sur le monde, qui fait notre caractère pratique, nous nous forgeons des illusinns. Mais ce qu'il faut voir, c'est que si elles ont lieu, c'est uniquement dans la mesure où le pratique intervient dans le registre de notre connaissance déterminée pour y dicter sa loi. L'illusion n'est pas un phénomène négatif et digne de mépris; elle est au contraire le signe du statut incontournablement pratique de notre être, outrepassant ses conditions sensibles déterminées. Si cette illusion est néfaste, elle est inévitable, et il y a lieu de reconnaître la justesse de son incidence, puisqu'elle n'est que le signe de l'activité libre de la raison allant jusqu'à déterminer notre rapport au monde dans la connaissance. Cette illusion est donc féconde. Et plus encore, elle est le signe que, outre que cette activité de connaissance n'aurait pas lieu sans l'intervention du vouloir pratique, c'est ce vouloir lui-même qui détermine la possibilité de la mise en jeu de cette activité de connaissance, la visée spéculative n'étant ainsi qu'un effet et un moyen du vouloir pratique sur notre rapport au monde. Ce qui est recherché dans la connaissance spéculative, ce n'est rien d'autre que ce que la volonté pratique édicte; cette volonté pratique elle-même comme actualisée dans le monde par le moyen de l'activité spéculative. La réalité n'est jamais constituée que comme recherche de la Chose: le réel dont la réalité ne fait que de donner les signes de retour.

Mais il y a plus. La croyance n'est pas l'illusion. L'illusion n'est que la production spéculative de l'intervention illimitante de la raison pure dans un registre qui, pour lui être étranger, n'est que sa médiation dans les voies de la réalité.

Mais quel est le statut de ce qui, fait de raison, se présente comme cette perspective illimitante en quoi consiste l'action de la raison pure ? Ce n'est rien d'autre que la croyance. La croyance n'est pas illusoire. Elle n'est pas un effet de la Schwarmerei. Elle est la position <u>sans raison</u> d'un effet de limite, à la fois régulateur et illimitant, au désarroi

pratique. Ce qui spécifie le parlant, c'est cet effet de dérive qui l'enchaîne à sa liberté. Le parlant ne peut qu'être libre. Mais cette liberté prend pour lui la forme d'une contrainte à l'acte. Contrainte qui cependant n'est de nulle nécessité logique, mais de pure nécessité éthique. Elle n'est donc pas celle d'un enchaînement naturel des causes, mais d'une causalité libre où rien ne fait contrainte si ce n'est sous la forme de la culpabilité: respect ou abjection, figures pathologiques limites où l'être repère ce qu'il doit à l'effet idéalisant du symbole. L'idéalisation du symbole désigne ce qui vient se loger dans cet intervalle incomblable qui sépare le sujet du signifiant. Dasn ce vide de pur néant, que la nature ne connaît pas, flotte l'angoisse de la liberté, sous la forme d'une volonté libre qui ne se trouve contrainte à l'acte que par cette liberté même. Mais l'acte peut ne parvenir, et la culpabilité , occuper le champ laissé vide par la loi morale. Le surmoi vient à la place de ce défaut de l'acte, lequel est à vrai dire en défaut par sa structure même; il intervient comme la pure formalité d'une loi sans autre raison qu'elle-même, d'un acte qui serait à venir.

Ce qui vient combler ce vide est la croyance. Mais elle ne le comble pas en ceci qu'elle évacuerait la nécessité pratique de l'acte. Elle constitue simplement la raison régulatrice qui donne consistance à l'acte, et lui permet de poser que son rapport actualisant et producteur au monde, est de nature à n'être pas sans effet, -quant au sujet. Car ce qui importe dans cette croyance n'est pas comme telle l'objectivation intramondaine que l'acte réalise; c'est uniquement que le retour de cet acte soit assuré au sujet de la praxis, comme actualisation pour celle-ci même de la raison dans le monde. La croyance est et n'est que l'index idéal d'une possibilité d'actualisation intramondaine de la rationalité pratique; elle ne se substitue en aucune façon à l'acte lui-même, dont elle n'est, pour ainsi dire, que la condition d'homéostase subjectivante.

Bien loin donc qu'il y ait entre pratique et croyance une opposition que tente de cerner sa critique par Spinoza, la croyance est la condition de la pratique comme actualisation d'un sujet.

Si cependant quelque chose reste vrai de la position de Spinoza, c'est que Kant ne relève pas assez ce qu'il démontre pourtant, que la croyance n'en reste pas moins condition idéale de l'acte. Retirée cette condition, que reste-t-il ? Kant l'effleure et le démontre sans oser en tirer toutes les conséquences: la pure abjection humaine. L'envers de la croyance c'est l'abjection de l'acte. C'est à quoi l'analyse doit en venir. Et c'est le second point qu'il faut maintenir. Si la croyance est incontournable, elle n'est pas son propre index. De quoi donc alors ? De la Chose, comme figure exacte du déchet humain. La croyance n'est que l'index de la Chose. La violence de Kant est d'avoir soulevé ce lièvre.

28- LA CONNEXION DES FUTURS CONTINGENTS ET LA RENCONTRE.

Les futurs contingents à quoi ouvre l'acte dans son inauguration, ne sont pas en nombre indéfini, et c'est là le point important. Au contraire ils sont déterminés par la décision, qui est leur trait unaire. La décisi on de l'acte fait trait unaire d'un champ de possibilité ouvert par elle, mais où de ce fait les alternatives sont limitées. Or ceci détermine la suite. Il ne faut en effet pas concevoir le rapport du possible au réel sur un mode leibnizien: le possible s'actualisant dans le réel. Mais il faut concevoir que le réel est l'échec des possibles.

Ce que la décision, l'Un de l'acte, a ouvert, c'est un champ discursif limité qui se présente au sujet selon la modalité du possible, de l'idéal. Mais corrélativement à cette affirmation, un réel a été crée par le rejet à la limite de ce champ, du sujet comme effet du signifiant-Un de la décision. Le sujet est rejeté de l'affirmation comme réel inexistant dans le temps même où pourtant il y a une position, une affirmation, qui se joue.

Qu'est-ce donc que la réversion de l'acte ? C'est la retrouvaille du réel, du sujet avec lui-même mais sous la forme de l'impossible à ce champ que l'affirmation avait ouvert. Autrement dit, le parcours productif du discours a épuisé le champ du possible, il l'a mené au point d'usure de tout fantasme.

Ce qui surgit de cette production du discours, c'est un réel comme contradiction avec le possible, dont le sujet est en retour frappé, et surpris.

Pourquoi le réel surprend-il le sujet ? Parce qu'il était ce qui dans le champ du possible était calculé sans que le sujet le sache. Tout champ de possibilité ouvert par la décision d'un acte produit un réel dans la dimension du malentendu, qui est la figure inversée du noeud de connexion des futurs contingents où il se dispersait.

Ce que l'Autre de la reconnaissance renvoie au sujet, de son message, c'est cet envers réel de l'Un de sa décision, mais il ne le lui renvoie que comme surprise, manque à la rencontre, fâcheux hasard. La modalité du surgissement du réel dans la réversion de l'acte, est donc toujours la dystychia: la malencontre, car le champ de l'idéalité homéostatique que constitue le champ des futurs contingents ne peut admettre, sinon au lieu du retour qu'il calculait sans le savoir, l'irruption du réel qui fait échouer le calcul, mais qui se faisant, fait gagner le sujet. Car ce que le sujet ne savait pas, mais qu'il n'apprend qu'après-coup, et pour autant que la rencontre lui advient, donc trop tard, c'est que ce qu'il calculait n'était

autre que cette rencontre avec le réel, en fin de compte avec lui-même comme cause du désir de l'Autre. De ce fait le sujet dans la rencontre reçoit tout au double: il reçoit ce que son calcul était destiné à éviter, et passe de ce fait, de la réalité du fantasme au réel de sa division.

Considérons la Répétition de Kierkegaard. Ce qui fait l'intérêt exceptionnel de ce livre, c'est justement qu'il soit inachevé. Que calculait Kierkegaard ? Que Régine lui reviendrait, moyennant la séparation. Bref, que le temps de la "reprise" était venu. Il ne lui restait donc plus qu'à attendre l'orage, et la répétition qui le rendrait capable d'être époux. Quelle est la décision de Kierkegaard ? Que Régine lui revienne moyennant la séparation. De sorte que le fantasme de Kierkegaard, le montage de sa décision, revient à supposer cette possibilité que, après la rupture, Régine lui reviendra, qu'il y aura répétition. Tout le livre dans son développement interne, jusqu'au moment d'un certain virage, est le développement de ce calcul, de ce champ de possibles.

Or qu'arrive-t-il ? Que Régine se marie, et qu'ainsi la rupture avec Kierkegaard est absolument réelle. Chose curieuse, il en est surpris. D'où lui vient donc cette surprise, alors que par ailleurs, il n'a cessé de calculer la rupture ? C'est qu'il pensait à la reprise (des relations). Or ce qui lui advient, c'est que la jeune fille, dont il ne cesse de souligner que du moment même où il l'aima, elle était perdue pour lui, mais qu'elle lui était acquise de ce fait dans l'Idée, -la jeune fille devient réellement perdue, par son mariage.

Dès là qu'arrive-t-il à Kierkegaard ? Ce qu'il avait calculé: la reprise, mais au sens où désormais cette reprise le dévoue à l'Idée. Il a donc bien obtenu ce qu'il voulait et ne cessait de calculer. Ce qu'il a obtenu de Régine, c'est son désir: la séparation, et la relève à l'Idée. <u>Mais il ne le savait pas</u>. Et il lui faut le surgissement de la mauvaise rencontre de la rupture réelle à la place du fantasme, pour qu'il découvre, passé le premier moment de la sidération, que c'était bien là la répétition qu'il attendait. Il a en effet tout reçu au double: au double sens qui désormais, relève sa jouissance à l'Idée et l'éternise absolument. Il lui faut donc se diviser dans ce réel, et tout recevoir au double; au double sens notamment que le réel lui donne à entendre, et dont son fantasme, champ de la décision de son acte, l'abritait.

Telle est pour Kierkegaard la <u>réversion</u> de son acte: le réel est venu à la place de la réalité, à la place du champ des possibles ouvert par l'acte inaugural. Régine est bien venue à la place que Kierkegaard lui souhaitait, son désir à elle, c'est son désir à lui. Et inversement le désir

de Kierkegaard a bien calculé ce qui devait le faire surgir comme désir de l'Autre: désir de la séparation, séparation du désir. Il apparaît que ce que voulait Kierkegaard n'était pas différent de ce qu'il a obtenu. Mais dans un autre sens, un sens de malencontre qui fait de cette rencontre un lieu de malheur, une réversion de l'acte et nullement ce que Kierkegaard en imaginait dans la décision qui ouvrait ses futurs contingents. A la place de tous ces possibles, un seul réel, celui dont ces futurs ne voulaient rien savoir, parce qu'il n'était, ce réel, que l'inaugural de la décision, la place du sujet rejeté dans le réel par le désir de l'Autre. Ce que tout acte produit, passé le temps de la décision, passé l'instant de songe qui constitue le déploiement du champ de possibles qu'il inaugure, c'ést un réel le même que celui que l'acte calculait, mais dont le sujet ne savait rien, parce que ce réel n'est autre que lui-même, qui lui revient de son acte, comme désir de l'Autre.

29. QUELQUES NOTES SUR DEUX PRINCIPES DU TRAVAIL.

Je pars dans ce travail de deux points de vue différents.

D'une part reconnaissant les arguments de Deleuze contre l'idéalisme de principe de l'analyse, j'adopte le point de vue de la production et de l'invention du savoir, seul propre à permettre qu'il n'y ait pas de métalangage dans l'analyse, et qu'elle soit bien le fait d'une pratique du sujet.

Mais refusant ce que cette position implique de déni, je maintiens conformément à la position lacanienne le ressort de son "idéalisme", qui n'est rien d'autre que le point où se pose le problème du sujet. L'idéalisme n'a pas la forme de la présence, mais du moins-un, de la différence pure. Ce qui fait problème, c'est le fait éthique, dont la position matérialiste ne veut rien savoir. Il y a un paradoxe éthique; de plus ce paradoxe a une condition dans le système: la doctrine du signifiant comme paralogisme, et l'effet de manque que représente la castration.

Car c'est seulement sur la base dece non-être qui constitue le parlant comme voué à la nécessité éthique de la parole (problème du Nom-du-Père), que peut se comprendre le concept de la pratique: il ne peut y avoir invention que pour autant qu'il y a manque, de ce que l'invention produit. L'invention crée ex nihilo: elle fait surgir quelque chose d'entièrement nouveau et qui n'est pas inscrit dans la nécessité naturelle. De plus, c'est pas la voie de cette création qu'elle crée le vide. Car le manque n'est pas là d'avant. Il ne l'est que d'après que l'invention en a fait surgir l'in-

stance. Ou plutôt ce qui était d'avant est mis en jeu dans une production qui le fait advenir comme le négatif, mais après-coup seulement.

De cette articulation de deux positions contradictoires, celle de l'acte comme production, et celle du paradoxe éthique que représente le rapport à la loi et son effet dans le surmoi, et plus radicalement la pulsion de mort, ou articulation de la jouissance à la loi, il faut montrer les conséquences.

Plus exactement il importe d'abord de préciser à quelles positions, une telle conception s'oppose. Car elle permet de résoudre ou de renverser certains problèmes de la koinè idéologique, et cette opposition a son importance.

I- Le concept de la production s'oppose au savoir comme réminiscence. Le savoir inconscient n'est pas déjà-là à attendre d'être retrouvé. Il est inventé dans l'acte lui-même. Plus généralement cette perspective s'oppose à la conception idéalisante du discours analytique, qui en ferait une donnée posée d'avance et à laquelle l'acte aurait à se conformer. L'acte crée le discours analytique, dans le particulier.

2- De plus est ainsi rejeté qu'il y ait un savoir par soi: le savoir n'advient que selon les voies du transfert. Pas de savoir qui ne soit produit selon les voies du transfert, celle de la passion , donc de l'ignorance. C'est l'ignorance qui est la cause du savoir, ou plutôt de son invention productive.

3- Pour autant qu'une telle conception mène à poser l'acte dans la parole en acte, elle s'oppose à l'idée qu'il n'y a d'acte que dans le réel. Plus généralement elle montre que la praxis est conditionnée par le symbolique qui est cause du parlant. Il faut ici relever ce paradoxe, que c'est à partir de la position matérialiste de la pratique que je déduis la détermination de l'acte dans le réel par le symbolique. C'est là une conséquence inattendue du matérialisme, qu'un marxiste peut seul poser, mais qu'il peut aussi seul refuser d'accepter. Ce n'est donc pas de la position de la négativité du paradoxe éthique que je déduis ce principe de la détermination symbolique, ce qu'il faut noter. C'est pourquoi déduisant de celle-ci le paradoxe éthique, je ne contreviens nullement à la position matérialiste : je lui donne seulement son prolongement le plus paradoxal, celui que Deleuze prétend éliminer par sa conception affirmative du désir.

4- Pour autant que cet acte de parole est noué à la reconnaissance, dans la nomination productive du désir, ce qui est posé de plus, c'est que le désir est le désir de l'Autre.

Le désir de l'Autre est la nouveauté de l'analyse, et amphibologiquement, de Lacan. Sans doute la plupart des contemporains s'efforcent-ils de démontrer que cette nouveauté est de Hegel: la loi fait le désir donc il y a assomption du négatif, etc.. Mais il vaut mieux aller chercher du côté d'Augustin, donc de Platon, la dialectique du trouver et du chercher. Car cette dialectique du désir de l'Autre, c'est celle que Platon et Augustin se sont efforcés de poser, Platon en arguant de la réminiscence. Il est même frappant que ce soit là la grande difficulté de la doctrine lacanienne: si l'ordre signifiant est production, n'y a-t-il pas contradiction avec cette perspective de réminiscence que représente le retour du désir de l'Autre comme savoir inconscient ? C'est une question qui n'est pas encore résolue.

Mais ce qui importe, c'est à quoi une telle conception du désir de l'Autre s'oppose. Elle fait qu'il y a du signifiant, et que le désir n'est ni un irrationnel, ni une énergétique présubjective. Elle reconnaît dans le désir ce qui se donne à entendre comme effet de sujet.

5- De la seconde tendance, soit de la position du paradoxe éthique, il résulte qu'il y a dans l'acte une coupure, et que cette coupure est effet de sujet. Elle s'oppose donc à la position de refus du sujet qui s'énonce dans la position "matérialiste" de la pratique.

6- Ces deux tendances se nouent dans le double concept de la méprise et de la coupure de l'acte.

La position de l'interprétation comme corrélative du fait de la coupure de l'acte pose un problème: l'interprétation intervenant dans la méprise, est-ce un acte de l'acte ?

Ce qui était là, n'était pas le désir, mais le réel. Il n'y a donc pas d'acte de l'acte. On peut accomplir un acte dans le réel sans qu'il y ait le moindre effet de sujet, comme le prouve la guerre.

Toute méprise n'appelle pas son interprétation. bien qu'elle soit située au lieu de l'Autre. Mais elle ne peut être reconnue que moyennant l'effet de coupure interprétant. L'acte est la coupure qui permet que la nomination de la méprise lui donne sa portée d'acte. L'interprétation n'est pas l'acte de l'acte de la méprise. Elle est l'acte qui fait advenir l'acte dans la méprise.

30- SI TOUT ACTE CONTOURNE UN REEL.

La question se pose aporétique, de savoir si tout acte doit être défini par une cause réelle, ou si on doit le spécifier de l'acte analytique, en tant qu'il concerne la Chose (das Ding).

Tout acte tourne autour d'un réel, parce que tout acte se définit d'être tentative de retrouvaille de la Chose. C'est là la nature du discour Tout discours est une modalité d'une pratique signifiante, mais cette modalité peut varier, il y a divers modes d'abord de la Chose, du réel. Le discours du maître aborde la cause sous la forme de la plus-value. C'est là la seule modalité dont il veuille rien savoir.

Ce qui revient à l'acte analytique, au discours de l'analyse, c'est I- de dire ce que tout acte, aussi bien celui du maître, doit à l'instance de la lettre dans sa détermination. Il n'y a que le discours analytique pour soutenir que le discours du maître est un effet de signifiant, de signifiant-Un, fondé sur la castration du maître et sa dépendance du désir de l'esclave.

2- L'acte analytique ce faisant, reconnaît l'effet de sujet déterminé par cet acte, dans l'approche du réel. Or il se peut qu'un tel effet soit refusé. Reconnaître cet effet et en autoriser l'événement, est le propre de l'acte analytique. Cet effet se produit primordialement comme audelà du principe du plaisir: l'approche du réel ne se marque d'aucune satisfaction avouable, mais en jouissance. Mais ce n'est pas dans le champ analytique , n'importe quel déplaisir qui est en cause dans une telle approche, seulement celui où un sujet eput se reconnaître comme tel. Ce lieu, l'analyse le nomme pulsion de mort, pour autant que le sujet a à y reconnaître le voeu de disparition primordial qui le lie à soi-même: place de pur vide qu'il peut ou non reconnaître comme tel. L'analyse ne peut mener qu'à un mè phunai où le sujet ne méconnaît pas la nature de son rapport au réel: de nulle satisfaction, mais d'approche du désir de l'Autre où il est constitué dans le non-sens.

3I- L'ACHILLE DE L'ACTE ANALYTIQUE.

L'aporie de l'acte peut se formuler ainsi:

I- Qu'est-ce que l'acte analytique ? Est-ce celui de l'analysant, ou celui de l'analyste ? On pourrait imaginer en tierce solution de parler de deux actes, et de leur conjugaison dans l'analyse. Mais c'est une solution de facilité qu'il faut provisoirement s'interdire. On ne peut non plus et pour la même raison se satisfaire de cette autre tierce: de dire que c'est le passage de l'analysant à la place de l'analyste. Alors on suit les difficultés de cette position : il y a bien un acte de l'analyste .

2- Alors: la répétition est-elle un acte ou pas ? Si elle l'est, nous aboutissons à une position immanentiste de l'acte. Si elle ne l'est pas

il faut alors définir le lieu d'où elle le devient. Il y a une difficulté dans cette dernière position: elle engendre un paradoxe qui est celui de l'Achille. L'analysant n'arrivera jamais à rejoindre l'analyste, parce que rien d'interne à ce qu'il opère n'est acte par soi. Ce paradoxe pourrait bien être la difficulté centrale de toute doctrine de l'essence. Si on suppose que l'essence s'opère d'Ailleurs, rien ne passe jamais à l'essence et le sujet ne sera jamais tel qu'il ait rejoint son prédicat essentiel. C'est là la vraie signification de l'opposition de Zénon à Aristote. La fonction de ces paradoxes est une mise en cause de l'opposition puissance-acte sur le problème de l'essence, dans son rapport au prédicat non-accidentel.

Mais la première solution implique une perte, que l'on ne peut que difficilement accepter: on ne peut plus rien dire du nouveau qui constitue pourtant le fait décisif de l'acte.

Nous sommes ainsi sur la question de l'acte, précipités dans une aporie. Or ce que je découvre de nouveau est ceci: il n'y a d'aporie que pour qui adopte la position aristotélicienne.

Soient en effet les termes de l'aporie ;position idéaliste impliquant la puissance distincte de l'acte; -position immanentiste où il n'y a que l'acte dans sa seule effectuation. Alors:

I- Si on admet la seconde position, il n'y a plus d'aporie, puisque l'acte est l'acte, et que la difficulté est de nouveau évacuée.

2- Si on admet la première position, il y a aporie nécessaire, puisqu'on ne peut dénier la justesse de la position susdite (immanentiste).

Ainsi chose curieuse, la divergence entre ces deux positions ne se formule comme aporie que pour la position idéaliste, car la position immanentiste la rejette simplement comme une erreur, (il n'y a donc pas pour elle aporie des positions).

Et la prise de la position immanentiste élimine par cela-même l'aporie. C'est bien la position des Stoïciens et celle de Spinoza.

Je ne peux quant à moi admettre la perte extrême que la seconde position implique: celle de ne plus rien pouvoir dire du nouveau, de la reconnaissance de l'acte.

I- Il apparaît alors ce fait essentiel: si la doctrine idéaliste est aporétique, ce n'est pas par accident mais essentiellement. C'est la grande découverte de P.Aubenque sur Aristote. La position idéaliste est vouée dans son essence à l'aporie, et celle-ci est la structure même de sa démarche.

2- Mais inversement il est de l'essence de la position immanentiste de rejeter l'aporie et de la résoudre, en considérant simplement la posi-

tion idéaliste comme une erreur digne d'un geste de rejet (Spinoza).

32- SOLUTIONS SUR LA STRUCTURE DE L'ACTE.

Solution des Stoïciens au problème de la modalité et particulièrement du possible: considérer la modalité comme une simple abréviation pour noter le temps. Et par conséquent substituer à une théorie modaliste, impliquée par la notion de puissance, une doctrine de l'acte dans le temps: acte qui sera,etc.. Ainsi une temporalité au lieu de la modalité, permet de résoudre le problème de la puissance. Mais alors quoi des futurs contingents ? Et d'autre part, il n'est pas vrai que la modalité soit le temps. Par exemple l'acte de la nomination à partir du père (sa fonction de nécessaire), ne renvoie à aucun temps, mais ouvre le temps à l'à-venir.

Une autre solution stoïcienne: au lieu de l'attribut substantivé d'Aristote, poser que l'attribut est toujours verbe, et qu'ainsi il n'est qu'un effet de sujet. On se débarrasse alors de ce qui emcombre Aristote dans la difficulté de prédiquer: l'attribut n'est pas une "chose"amovible, que le sujet porterait ou non comme un corps, c'est un effet de faille du sujet causé par le corps du signifiant. Mais ceci suffit-il à nous rendre quitte du subjectum ? Ce n'est pas certain, car le réel inexistant, s'il est après-coup, doit-il être dit n'être rien auparavant ? Ce n'est pas évident. Quoiqu'il en soit, on voit qu'ici encore on élimine la substance, et de ce fait la difficulté posée par la notion de puissance (il n'y a de puissance que s'il y a substance).

33- NECESSITE DE L'APORIE SUR LA DOCTRINE DE L'ACTE.

En ce qui concerne la doctrind de l'acte analytique, nous arrivons toujours à la position suivante:

Ou bien nous tentons de nous débarrasser de la conception idéaliste de l'acte comme réglé par un discours prédéterminé, à partir duquel seulement l'acte prendrait sens. Et nous en venons alors à donner une solution immanente à la question, en posant que l'acte, c'est le symptôme. Nous trouvons dans le symptôme la ressource même qui produit l'acte. Mais alors nous tombons dans cette impasse que nous ne voyons plus comment distinguer le procès analytique, du symptôme. Or il est clair qu'ils se distinguent, et que l'analyse ne se réduit pas au transfert. De plus cette position ne nous dit plus rien de ce qu'est la castration.

Supposons que nous voulions rejeter les défauts d'une telle position immanente. Alors nous tombons nécessairement dans la recherche de ce Quelque chose de plus dans l'acte, à partir de quoi seulement le symptôme devient acte. Bref nous risquons ici de verser à nouveau dans l'opposition acte-puissance , dont nous cherchons l'issue. Nous supposons une raison idéale de l'acte hors de l'acte effectif et d'où seulement celui-ci prend sa portée.

Je n'ai trouvé de correction à cette impasse que cette seule solution, de dire que ce principe supplémentaire de coupure était le fait, non de l'analyste, mais de l'analysant. Sinon il ne pourrait jamais y avoir d'analyste, car comment se ferait le saut de l'un à l'autre. Il nous faut alors supposer qu'il est inhérent au discours de l'analysant qu'il y ait un principe de coupure qui dans son dire, en vienne à donner à entendre à soi-même dans une réversion ce qui est acte dans son dire. Ceci permet d'exclure que ce soit l'analyste qui le fait, mais la question est plus déplacée que résolue.

En sorte qu'on se trouve pris dans une aporie de l'acte. Comment la résoudre ? La lecture d'Aubenque amène à penser plus profondément qu'elle n'est pas résoluble. Peut-être la question de l'acte doit-elle nécessairement osciller entre ces deux positions, qui signifieraient alors une impasse structurale de l'acte. Il est peut-être inhérent à l'acte lui-même, plus qu'à la question sur l'acte, d'être pris dans cette aporie.

34- PRINCIPE DU CREATIONNISME.

Tout art est métonymique. C'est pourquoi on peut dire que tout art est réaliste. Cette affirmation est de prime abord paradoxale. Le réalisme en art semble en effet être la formation historique très spécifiée d'une époque, d'une culture. Mise à part la culture latine, et peut-être grecque (et ceci est déjà discutable), le réalisme ne désigne que ce mouvement qui, naissant avec la Renaissance italienne, vient à se décomposer vers la fin du 19ème siècle, avec l'Impressionnisme. De sorte qu'il est d'habitude de tenir dans l'histoire de l'art que le réalisme, bien loin d'être un fait universel, est au contraire une singularitéde l'histoire: celle du mouvement représentatif lié au capitalisme. Telle est en somme la perspective matérialiste sur la question, qui ne fait qu'opérer un renversement des valeurs de ce même réalisme triomphant: si celui-ci assurait être la vérité de l'art, parce qu'au plus proche de la représentation comme condition de l'esthétique, -on affirme au contraire l'irréalisme premier du fait es-

thétique, et par conséquent la singularité d'une irruption historique du réalisme, liée à un fait historique déterminé.

En disant que tout art est réaliste, je change la perspective: il n'y a pas d'art qui ne soit réaliste, parce que visant le réel, l'objet de création est ce coup de dés lancé à la rencontre de ce réel qui échappe comme jouissance.

Un fait va dans ce sens: ce que le réalisme occidental interpréte comme la condition la plus haute de son expression, l'ombre, la peinture chinoise n'y voit que tache. C'est ainsi que ce jésuite devenu peintre de cour en Chine eut d'abord à oublier l'ombre avant d'être agréé. Mais sans doute ne dut-il son succès qu'à la maladresse qu'il y mettait, et qui faisait que ses tableaux gardaient quelque chose de l'ombre occidentale, ce qui devait avoir pour les Chinois un délicieux parfum d'exotisme: curieuses, ces taches, pourvu qu'il n'y en ait pas trop, et qu'on ne repousse pas tout dans l'ombre, à la manière de ce Rembrandt d'horreur!

Ainsi ce où l'art occidental, rompant avec l'à-plat des Primitifs, voit la manifestation la plus haute de son approche duréel : l'ombre de l'objet, et par conséquent la garantie la plus haute de sa juste représentation, un Chinois n'y voit que tache, singularité irréalisante d'une culture... Et inversement qui peut tenir la peinture chinoise pour réaliste en Occident ? quand c'est au contraire parce que cette peinture nous semble irréaliser la nature jusqu'à l'écrit, qu'elle nous retient ? Ne doutons pas pourtant que pour un Chinois, la représentation de la nature qu'il donne ainsi est bien réaliste.

Et il en va de même universellement. Qui voyant telle sculpture de divinité africaine, -bref de l'art primitif, songerait à y voir une pratique réaliste ? Pourtant il est clair que pour un membre d'une telle culture, ce qui est représenté <u>est</u> bien le dieu, et rien d'autre, et d'aucun "symbolisme".

Maintenons donc ce principe que tout art est réaliste. Dès là qu'en est-il du réalisme renaissant, de la peinture occidentale ? Ce qui est nouveau dans cet art, c'est de <u>se vouloir</u> réaliste. Question: l'art Romain se voulait-il tel ? Ce n'est pas certain. Si la statuaire Romaine est réaliste, c'est peut-être un effet d'interprétation que de dire qu'elle l'est: ceux qui l'ont produite visaient peut-être à tout autre chose, mais à quoi ?
Or ce qui apparaît de nouveau avec le mouvement réaliste en Occident, c'est la volonté de réalisme. De ce fait, il y a là un paradoxe qu'il faut souligner: si tout art est réaliste, à quoi rime de vouloir l'être ? En quoi la volonté de réalisme tranche-t-elle sur le réalisme propre à l'art ?

Cette irruption de la volonté de réalisme ne peut manquer de nous faire nous ressouvenir de la volonté de volonté nietzschéenne. Cette volonté de réalisme redouble quelque chose dans le réalisme de l'art, et c'est là son secret: elle est tout entière bâtie sur un vide que cette volonté de volonté creuse.

Ce qui semble au contraire caractériser l'art contemporain, c'est sa volonté d'irréalisme, laquelle est liée à un projet destructionniste à l'endroit du réalisme en art. L'art contemporain se veut déconstruction des éléments de la représentation. Mais par là-même, la perspective se renverse, et cet art, à y bien penser, est un constructivisme: si le réel n'est pas donné dans la représentation, si celle-ci est essentiellement factice, faite d'artifice symbolique, alors l'art ne peut être que pure construction du fait symbolique, et de ce fait, cette construction ronge jusqu'au principe la volonté de réalisme du réalisme Européen. Mais n'allons pas si vite et ne concluons pas encore à leur contradiction.

En effet, cet art moderne est-il beau ? On sait ce que là-dessus Cocteau a atteint de définitif, comme cela lui arrivait quelquefois, lorsqu'il mettait son génie à réussir sa vie et non son oeuvre: si la peinture de Picasso paraît laide, c'est qu'elle va plus vite que la beauté. Ce mot résume à lui seul l'essence du problème, et il va nous porter plus loin encore.

Dire que l'oeuvre précède la beauté, c'est implicitement dénoncer qu'elle soit faite en vue de celle-ci. Pourquoi l'oeuvre est-elle faite ? Mais d'abord manifestons que la beauté est dans sa nature, oubli. Oubli de l'oeuvre comme telle. Oubli de sa nouveauté, en tant que celle-ci la précède. La beauté est ce qui voile dans l'oeuvre sa donnée de construction. Et ne voyons-nous pas que par delà, ce qu'elle nous voile, c'est sa dimension de destruction.? Car qu'est-ce que l'oeuvre construit ? Un pur meurtre, le meurtre de la Chose. L'oeuvre transsubstantifie la Chose dans sa construction. Elle relève la Chose, et transfuse son réel dans l'incorporel de sa facticité. Ce que l'oeuvre emprunte au réel, c'est son réel. L'oeuvre se fait réelle à la place du réel, dont celui-ci est aboli à mort dans l'annulation éternisante que le travail de l'oeuvre réalise, Ce que la beauté voile dans l'oeuvre, c'est justement cela: sa face de destruction de la Chose, retournée en illusion de réalisme. Ce que ceci nous révèle, c'est que tout créationnisme est un destructionnisme, que toute création, non seulement produit un vide, et n'est destinée qu'à produire cela, mais que ce vide est le meurtre d'une Chose qui aurait été si l'oeuvre n'avait eu lieu -mais comment ? Car c'est l'oeuvre qui la réalise comme Chose en la tuant, en éternisant sa figure sous la double forme d'un négatif en son coeur, et d'une construction de pur artifice qui fait surgir ce néant.

Ce que la peinture renaissante nous donne à voir, et que nous interprétons, moyennant l'usure du temps, comme beauté, est-on sûr que cela l'était, pour ceux qui y étaient engagés ? Ce dont nous avons plutôt le témoignage, dans cette fébrilité de création qui saisit une culture soudain c'est bien d'une absence d'intérêt pour la beauté. Que veulent-ils, ces peintres ? -Représenter. Leur vrai souci, n'est pas de faire de la beauté, c'est de trouver la ressource qui donnera la clé de la représentation. Ainsi les voit-on s'engager dans ce travail d'invention de la perspective supposée réaliste, puis dans le travail d'invention du réalisme du corps, puis des lumières et surtout de l'ombre, car ici l'ombre succède à la lumière comme un progrès d'invention. Ce qu'ils inventent, est-ce le Beau ? Rien n'est moins sûr, mais ce qui l'est , c'est que c'est censé représenter d'une manière réaliste. Mais il est clair que le résultat de leur acte, de cet acte de construction, est bien quelque chose qui se noue à la beauté comme oubli, à la beauté comme volonté de beauté.

De sorte que ce que la peinture renaissante nous donne à voir, c'est la connexion singulière de trois "perspectives" nouvelles et qui font singularité dans l'histoire: se nouent ici 1- la volonté de représentation de l'objet, lequel est supposé ne pouvoir être tel que selon une perspective géométrisante qui simulerait l'espace dans sa structure de mise en scène 2- la volonté de réalisme, dont la singularité consiste en ce qu'elle redouble en apparence inutilement l'enjeu réaliste de toute oeuvre; 3-enfin la mise en perspective de l'oeuvre selon la beauté, comme finalité de l'oeuvre. Notons que sur ce dernier point il y a encore singularité, car rien n'indique que d'autres cultures que celle-là ait défini la perspective de l'oeuvre comme beauté. L'oeuvre peut tenir d'ailleurs: utile, offrande au dieu, signe de prestance, etc., mais beauté, jamais.

Que désigne ce noeud, qu'est-ce qui se noue dans cette volonté de réalisme, à l'exigence de représentation, et à la finalité de la beauté ? Il ne faut pas le résoudre trop vite.

Mais notons que de là, la re-présentation comme rupture avec la Chose est ce qui se joue: la Chose n'est re-présentée que parce qu'elle est absente. Quel est le grand secret de la re-présentation ? C'est le meurtre de la Chose, que la beauté dissimule. La beauté est le dernier voile que laisse l'oeuvre sur ce meurtre.

Au coeur de la volonté de réalisme occidental, gît une volonté de meurtre qui trouve dans l'affirmation de la juste re-présentation, et dans la volonté de beauté, ses voiles obligés. De ce fait, ce que le réalisme inaugure, c'est l'art contemporain qui l'achève, la volonté de destruction de celui-ci n'est que la vérité enfin dite sur la volonté de réalisme qu'il

critique, et où il trouve sa ressource et son origine.

Toute oeuvre porte un meurtre en son coeur. Toute création n'éternise la Chose qu'au prix de l'abolition de sa contingence comme Chose. Tout créationnisme est articulé à la pulsion de mort, qui n'en est que l'énonciation la plus abstraite. La pulsion de mort est le nom propre de la ressource où s'enracine le travail de l'oeuvre.

"Est beau ce qui plaît sans concept": qu'est-ce qui se dissimule là ? Le Beau serait-il par soi, hors de toute cause ? Ou n'est-ce pas plutôt le <u>sans</u> du sans-concept qui en donnerait la vérité ? Quel est le sens de ce <u>sans</u> ? N'est-ce pas le sang de la Chose abolie ? Pourquoi faut-il un sans-concept à la beauté ? Sinon parce que c'est le concept qui a aboli la Chose, et que c'est la beauté qui vient tendre sur ce meurtre un dernier voile ? Alors la formule kantienne prend un sens nouveau. Si la beauté est sans concept, c'est qu'elle dissimule ce que le concept a opéré: le meurtre de la Chose; elle dissimule le concept dans sa fonction d'abolition. Elle est l'exigence inhérente à ce que le meurtre du concept puisse s'accomplir en silence.

Alors ce qui ressurgit dans la beauté si nous en levons la fonction d'oubli, c'est ce que la Chose doit au concept. Au coeur de l'art est logé un Begreifen qui pose sa griffe en traces d'encre sur le monde, et prétend en relever la substance -celle de ce monde-, à la projeter sur le papier. Le <u>tracé</u> de l'oeuvre, ce que celle-ci recouvre, ou efface finie, l'épure, le quadrillage, le raté du pinceau, le manqué de la mine esquissant, telle est la vérité de l'oeuvre de beauté, en tant que ce Begreifen porte la mort du monde, et fait advenir la Chose comme négatif.

Au coeur de la représentation, est la pure trace d'un délégué d'une pulsion dernière, en tant d'une part que cette pulsion est ce d'où s'organise toute volonté de création, en tant d'autre part que ce délégué est le point à partir d'où s'ordonne la représentation.

<u>35- ACTE ET REPETITION.</u>

Le transfert n'est pas une répétition. Il est au contraire l'invention du nouveau, dans l'acte analysant.

Comment la répétition se noue-t-elle à l'acte ? Mais que répète la répétition ? Rien d'autre que le manque à la répétition. La cause de la répétition, c'est ce qui y manque, et qu'elle produit comme tel à son "achèvement". Le réel n'est pas la cause finale de la répétition, il est le manque à quoi s'ordonne la création symbolique, et dont s'ordonnent véritable-

ment les quatre causes au sens d'Aristote.

La répétition ne saurait avoir de cesse que son manque ne soit comblé. Mais bien sûr cette thèse est insensée: le manque est inaugural de la répétition et ne saurait être comblé. Cette thèse ne vaut que par ce qu'elle souligne le paradoxe constant de la raison analytique.

Dans l'analyse, le désir ne saurait être tenu pour satisfiable: il est éternisé dans le masque, par sa définition même. Il est signficatif que ce que l'analyse permet de penser comme la catégorie de la "satisfaction" du désir, ce soit le passage à l'acte: toute "satisfaction" du désir est un passage dans le réel. dont on peut bien dire qu'il satisfait, mais en quel sens ? Il est clair qu'alors le concept de satisfaction est entièrement transmué, en un sens assez ironique.

Alors tout est-il répétition en ce sens ? Tout acte est-il équivalent à une répétition ? Et toute répétition est-elle liée à son manque ? Tout manque de l'acte (le résultat de la méprise de l'acte), est-il équivalent à un autre ? Il est clair que de telles positions ne pourraient nous satisfaire, fût-ce à les corriger de la doctrine que la répétition demande du nouveau. Car s'il est vrai que l'acte doit être pensé à partir de la répétition, ceci ne veut pas dire que tout acte soit répétition. Quoi d'autre alors ?

Il faut poser que ce qui insiste à se répéter (le réel comme manque), ne le fait que pour autant qu'il n'est pas reconnu. Ce qui fait la cause de la répétition n'est pas tant le manque du réel, que ce que ce manque doit à la reconnaissance de l'acte.

Il y a donc répétition pour autant qu'il y a défaut d'acte. Du sujet dans le symptôme ? Non pas car le sujet n'est pas cause de lui-même: il est l'effet de l'acte qu'il inaugure, mais il n'en est pas le maître. Il n'y a pas de maître de l'acte sinon le signifiant, qui est le maître, le Un de la décision. Mais la décision ne reçoit son effet d'acte que pour autant qu'advient la reconnaissance de l'Autre. Sinon l'acte ne produit d'une part que des suppositions idéales, de l'autre des effets de réel sans conséquances subjectives. Car le réel n'est par définition pas reconnu. Or ce qui est acte dans l'acte, c'est ce qui est effet de sujet, le passage dans le sujet d'un effet de sens, et d'événement de parole. L'acte est acte en ce qu'il est parole, et passage du sujet au sens. C'est ce qui fait que le passage à l'acte est l'opération dans le réel de ce que le sujet ne peut pas reconnaître parce qu'il n'a pas été reconnu par l'Autre.

Ainsi l'effet de l'acte vient paradoxalement de l'Autre. Et c'est l'Autre qui a la charge de ce que l'acte ait une suite d'acte. Tel est le paradoxe qui permet d'expliquer qu'il y ait une opération analytique. Si en

effet le sujet était maître de l'acte, l'acte analytique serait inutile et qui plus est inconcevable. Il n'y a d'acte analytique possible que parce qu'il n'y pas d'autoanalyse. D'où la question classique: quoi de Freud ? La réponse est ailleurs; mais Freud n'a certainement pas fait d'autoanalyse, il a fait une analyse.

Nous sommes donc pris dans un problème qui se formulerait ainsi:

Ou bien nous posons que la répétition n'est pas acte, ce qui éclaire beaucoup la pratique, et notamment le fait du transfert dans l'analyse: il faut la reconnaissance de l'Autre pour que l'acte advienne. Mais ceci pose ce problème de ce qu'est la reconnaissance, si l'Autre n'existe pas.

Ou bien si on remarque que la répétition n'est pas automaton, et demande toujours du nouveau, ne faut-il pas dire que toute répétition est un acte, en ceci au moins qu'elle s'opère dans l'Autre, si ce n'est pas devant l'Autre réel ? Mais alors on perd totalement l'acquis du clivage avec l'acte analytique.

Ainsi nous sommes et depuis Aristote pris dans une alternative: immanence ou transcendance, idéalité ou production, puissance et modalité ou temporalité d'un acte de simple présence.

36- LE TEMPS DE L'ANALYSE ET L'INSTANT.

Quel est le temps du transfert ? Est-ce un temps autonome, amorphe, indépendant de l'analyse ? Alors le temps de l'analyse est-il un temps cartésien, succession d'instants partes extra partes, qui de ce fait, n'aurait par lui-même aucune autre conséquence que d'être

cette contingence obligée de la parole, un: il faut bien le temps pour que ça vienne, et une fois fini, rien de plus ? Il n'en est rien.

Si le transfert estla conséquence de l'acte analytique, et si de plus il faut le penser comme moment de la parole, temps pour comprendre basculant dans un moment de conclure qui est, dans sa hâte, essentiel à ce qu'il se close, alors, le temps du transfert et de la séance ont leur incidence propre, ou plutôt ils sont le temps, en tant que celui-ci est le jeu du concept avec la perte. Quel est, ou quels sont donc, ces temps ?

Le temps de l'analyse est le temps de l'éclair. Le Tout, c'est l'éclair qui le gouverne. Cette métaphore qu'on introduit n'est pas simple Poeterei. Elle est destinée à souligner, conformément à la loi de l'éclair, que celui-ci est la métaphore naturelle de l'événement du sujet. Ce qui caractérise l'éclair est d'être cette illumination de l'étant qui y fait en-

trer la faille de l'être comme étranger à sa nature. L'éclair , c'est le pli de l'être (de) l'étant, dans sa plus juste métaphore. Y aurait-il donc une métaphore naturelle ? Evidemment pas puisque la métaphore relève la nature à l'être, et qu'elle introduit dans le monde l'effet de faille d'un sens. On ne va pas reprendre toute cette question de ce que la métaphore transporte du monde, et y transfère. Remarquons simplement que, si Ce qui n'est pas du monde mais y introduit la faille "ne veut pas" à ce titre, être appelé le plus haut de tous les étants, il reste que de tous les étants c'est l'éclair qui est le "plus haut" à signifier Cela. Sans doute, c'est "Tout Un" qu'un autre étant le fasse, et à ce titre, la métaphore glisse infiniment, mais les lieux d'arrêt de la signification comportent que "le plus haut" de tous les étants fasse l'Un plus qu'aucun. Alors si l'éclair est la métaphore de la parole, le tonnerre est Ce qui nomme, il est le Nom en acte en tant qu'il produit la faille de lumière d'où se déclôt le monde comme re-présentation. Le monde n'est re-présentation que si la faille l'a illuminé.

Toutes ces remarques sur la métaphore peuvent sembler sans rapport avec le sujet débattu. Or elles en sont si peu éloignées, que c'est autour de cet effet de la métaphore en tant qu'il constitue le temps, que s'articule ce qu'il y a à dire du temps de l'analyse. Toutefois, vu la difficulté du sujet, je ne m'engagerai pas dans cette voie ici.

Si le transfert est la conséquence de l'acte de l'analyste, s'il est l'amour, en tant qu 'enfant d'Indigence et de Ressource, alors le transfert manque de temps. Il faut du temps au transfert: le temps lui fait défaut, et la passion ne trouve jamais ni son juste temps, ni un temps suffisant. Ce qui fait le ressort passionnel du transfert, c'est le manque de temps que l'amour dit être le sien pour s'établir,mmais de ce fait, qui se fait amour d'autant. Car l'amour trouve sa ressource et sa recrudescence de ce défaut qu'il est: l'amour s'exalte à son propre défaut de temps. Il trouve dans la faille du temps la raison de sa précipitation. Bien loin que le temps du transfert soit un temps amorphe, c'est un temps de la hâte: on n'a jamais le temps.

Je m'oppose ici tout-à-fait à cette idée selon laquelle une séance d'analyse consisterait à laisser à quelqu'un l'usage de son temps, -de séance, et ceci à sa guise, sous prétexte que l'analyse laissant-être la parole, aurait à lui laisser le temps. Au contraire, une séance d'analyse, est toujours trop courte. Il est vain de laisser le temps, car de toute façon, il en manquera toujours "dix centimes pour faire un franc", rond.

Et non seulement ceci est inutile, mais c'est de plus un contresens de doctrine. La séance d'analyse implique dans sa structure-même que

le temps y manque, et l'acte de l'analyste est d'agir en conformité avec ce manque du temps.

Insistons sur ce qu'est le temps de l'andyse. Si l'amour est un temps d'indigence et de ressource, il est toujours trop court et l'on y est toujours en retard. En sorte que le temps de l'analyse se joue dans un déboulé d'événements. Tel est le sens entre autres de la cavalcade de Socrate au début du Gorgias. Socrate arrive comme on doit, dit-on, arriver au combat, en cavalant, seulement tout est déjà fini, la fête est refroidie. Au reste, Socrate est un spécialiste de ce genre de retards. Ou bien il s'est attardé sous un porche à penser les dieux savent quoi, et on n'attend plus que lui pour commencer; ou bien il arrive trop tard, et on ne l'a pas attendu pour commencer. -La philosophie est toujours en retard. Hegel l'a souligné, et en a tiré quelques conséquences qui ne sont peut-être pas celles de Platon, ni de Freud.

Le retardement de la philosophie, est alors son temps propre. Or contrairement à ce qu'on en conclut quelquefois, il n'y a pas lieu de croire que son temps est celui de la sérénité. Il est au contraire celui d'une urgence de structure. Le temps du transfert, bien que lié à un retard, est au contraire en forme de hâte: celle du dialogue, où le drame se presse, et où l'événement ne se joue que moyennant la presse de la question Qu'est-ce que.

En sorte qu'il apparaît que Socrate doit plus au Sophiste que Platon ne veut bien le dire, si le temps du transfert doit être celui d'une presse. Car alors la philosophie peut bien dire toujours la même chose, l'événement ne survient que dans le coup de dés du dialogue. Car, ne l'oublions pas, ce que dit la philosophie, c'est: rien. Socrate ne sait rien si ce n'est en matière d'amour, donc de temps du transfert. Ce qui advient de philosophie, n'est que l'evénement de la hâte du dialogue. Or telle est la ressource du Sophiste, de ne procéder que selon l'art du temps. La rhétorique est l'art du moment opportun, du kairos. Il s'agit, si le dialogue est un pur fait performatif, que l'autre du dialogue soit frappé au point juste. Mais il ne peut l'être que moyennant le jeu du moment. Ni trop tôt, ni trop tard, saisir l'occasion qu'offre l'adversaire, et y enfoncer l'argument qui fait basculer la décision persuasive, telle est la pratique sophistique du kairos, du moment opportun comme structure élémentaire du dialogue.

Or le fait que Socrate dise toujours la même chose, assavoir, rien, n'empêche pas qu'il ne peut le dire que moyennant cette même pratique de l'occasion, de l'à-propos. Rien qui ne puisse être dit, si ce n'est à-propos, mais dès lors dans l'urgence. Au forçage sophistique de la pure déci-

sion interhumaine, Socrate substitue le forçage dialectique de la question Qu'est-ce que?, et le temps de cette question est le temps d'une hâte.

Alors s'il est vrai que la parole est événement de sujet, elle n'est pas le libre temps d'un laisser-être. Sans doute y a-t-il un laisser-être essentiel à la parole. Mais il n'en faut pas conclure à l'amorphie du temps, mais au contraire, au fait que le temps du laisser-être est paradoxalement le temps d'une hâte. On n'a pas le temps. Le temps de l'amour est par sa nature, en défaut. Et le laisser-être de la parole n'advient que dans l'instant de l'éclair, et de la presse dialectique, du manque de temps essentiel à l'événement du sujet. Il n'advient de sujet que moyennant le manque de temps. Tel est le paradoxe de la temporalité de l'analyse dans son lien à la parole. Le temps du transfert se précipite, est précipité, en raison de sa cause, vers un moment de conclure qui n'aura lieu que dans la hâte.

Le laisser-être de la parole en tant qu'advenir du sujet, est donc le temps de la sidération. Il y a le sujet là où il y a surprise, celle de la sidération, qui est la marque temporelle d'un effet de pli dans l'étant. Il y a dans l'analyse heideggerienne de la Gelassenheit, une erreur essentielle, celle de conclure de ceci qu'il y a un laisser-être opéré par la parole, à ceci que ce laisser-être serait temps de sérénité. Au contraire le laisser-être de la parole, implique un effet de hâte qui coupe court à toute sérénité, qui produit le temps comme manque, et qui fait advenir le sujet dans la crise passionnelle ouverte en lui par la précipitation qu'ouvre l'acte analytique. La passion est le signe de l'effet de rupture signifiant comme lieu d'événement du sujet, ou encore, comme lieu de rejet constitutif de cette place du sujet. Le sujet est dans l'ignorance, il est ignorance, il est ce dont le signifiant a opéré un certain rejet. A cette place de l'ignorance, l'effet de l'acte analytique fait advenir un déplacement, un effet de coupure productive, qui peut bien être avénement et laisser-être, mais qui ne l'est que selon les voies de l'ignorance, de la passion. La question Qu'est-ce que?, était pour Socrate l'effet tranchant, l'écrit de son acte, en tant que par cet acte, il faisait advenir le sujet comme ignorance reconnue. Sans doute l'acte analytique est autre, et l'acte de l'analyste trouve son écrit dans l'interprétation, dont la question est de savoir ce qu'elle doit à la hâte socratique du Qu'est-ce que.

Il conviendra donc de corriger l'analyse heideggerienne du refoulement socratique. Il est vrai que la question Qu'est-ce que? opère un oubl qui constitue l'oubli comme tel, et dans l'ambiguité qui lui est essentielle. Mais il reste que Heidegger ne peut faire cette objection que moyennant ce qu'il voit moins, c'estque le lieu même de cet oubli ne peut

être désigné que moyennant l'opération socratique. Bref c'est la question Qu'est-ce que? qui amène à l'être l'oubli lui-même. Hors de la perspective socratique, que pourrait être la philosophie présocratique ? Rien de plus qu'une physique préscientifique et sans raison d'être. C'est dans la mesure où la question Qu'est-ce que? opère un effet de retour après-coup, de l'Oubli, que la revenue sur les traces-mêmes de cet oubli est possible, et que de plus cet Oubli advient à l'être.

La Gelassenheit de la parole n'implique nul laisser-le-temps, mais au contraire qu'il soit reconnu que la parole est l'effet de ce manque de temps. On ne parle que parce qu'on n'a pas le temps. Borgès a fortement souligné que l'immortalité de l'homme le réduit à un statut de bête. Les immortels, vivent comme des bêtes. Il n'y a de parole que par l'effet du manque de temps. Et elle ne fait advenir le sujet que comme lieu de souffrance de ce manque de temps. Le sujet est cette faille dont la jouissance n'a jamais d'à-propos, si ce n'est à postuler l'immortalité, laquelle n'est que la dérision où s'indique le défaut de jouissance à quoi le voue le manque de temps. Mais bien sûr la jouissance elle-même est liée au temps pas d'acte sexuel qui n'implique essentiellement sa fin.

La raison de tout ceci est que, contrairement sans doute à une certaine tendance de Heidegger, et d'une manière paradoxale, la Gelassenheit de la parole est liée à un effet de rejet. Il y a ce paradoxe qu'on n'examinera pas ici, que le sujet advient selon un laisser-être que constituent les lois de la parole, mais par ailleurs, ce laisser-être comporte dans sa structure que le sujet est le foyer de l'ignorance, bref que quelque chose dans sa position est lié à un effet de Verwerfung plus fondamental que celui que nous désignons dans la psychose, laquelle y trouve sa possibilité. Du reste la langue allemande indique assez que la Gelassenheit comporte dans son étymologie une ambiguité essentielle, dont le moins qu'on puisse dire est que la sérénité n'est pas le seul accent; puisque rien n'empêche le mot de glisser à un certain "laisser-en-plan". Qu'on ne voie dans ce jeu qu'une indication d'un travail en cours, mais qu'on veuille bien croire qu'il n'y a pas de notre part la moindre tendance à jouer de l'ambigu de la lettre. Nous pensons qu'il est interdit à l'analyste de se laisser porter sur ce versant, si ce n'est dans l'effet du Bien-dire analytique, mais en aucun cas dans sa doctrine, laquelle se doit d'être claire et distincte.

Comment agir en conformité avec la loi de l'éclair, dans la pratique analytique ? On ne veut qu'en donner une indication. Cet acte est en effet lié au manque du temps. Mais celui-ci se noue à la parole, et d'abord

dans la métaphore, en tant qu'opération de parole qui fait advenir un sens dans la faille. Examiner la structure temporelle de la métaphore, et en conséquence, de l'acte de l'analyste, ou de l'acte analytique, en tant qu'il est mise en jeu de la parole dans son manque de temps, dépasse ce texte.

Mais nous pouvons noter que, ce que l'expérience enseigne, c'est que le temps de la parole est dans l'analyse, foudroyant. L'effet du Nom est la foudre du sens.

De sorte que le temps de la parole est l'instant. Une parole joue dans l'instant. Quelle est la durée de l'instant ? Question qui n'a pas de sens, car l'instant ne relève pas du temps. L'instant, c'est l'à-propos dans le manque d'à-propos, c'est le ratage comme de juste, de ce qui allait advenir. C'est la parole qui survient trop tôt et sidère, celle qui, de ne pas être dite à temps, n'aura plus d'effet. C'est la frappe qui fait que la séance est toujours trop courte. Il y fallait un instant de plus. L'acte de l'analyste consiste à trouver dans le dire analysant ce moment de faille virtuelle où le Bien-dire peut s'immiscer et faire forceps à la passion, pour que dans sa survenue, se joue l'enjeu d'un événement de sujet qui sinon reste latent, à quelle existence mort ? Jouer d'un tel effet d'événement suppose que l'analyste sache ce qu'il fait, car on ne joue pas de la faille à la légère. Et à vrai dire on ne joue pas. Mais on prend le transfert au sérieux, qui est d'être avénement de sujet que seule la parole de la reconnaissance, ou la faille du coup interprétant , peut faire advenir. Rien n'advient que selon cette voie de la passion. Le savoir s'y produit comme nouveau, et ce qui n'était pas advient, si par chance le Bien-dire se joint à la rencontre, ce qui est contingence. Mais rien ne se joue que dans l'instant, qui est le lieu mutant de l'événement du sujet.

Qu'est-ce que l'instant ? C'est le manque du temps. Le manque de temps est une modalité entre autres de ce qui fait qu'ainsi le temps est d'abord zone de failles, manque-à-la-rencontre qui dans la méprise sidère. Il n'est de parole que dans l'instant.

37- AMOUR ET TRANSFERT: LEUR DIFFERENCE.

Pourquoi ne tombons-nous amoureux que moyennant la passion ? Car ce que Lacan relève, c'est que la dimension de pacte qu'il note dans l'amour est assurément insuffisante à le fonder. On n'aime que pour autant qu'il y a la passion, et il est clair que nul ne songerait à tomber amoureux s'il n'y avait pour lui espoir de passion. Est-ce pourtant bien la

passion qui est la ressource de l'amour ?

Cette question est identique à celle du transfert. Que le transfert soit l'amour, est assuré. Mais la même question se pose: pourquoi l'analysant s'engage-t-il dans la passion ? Et celle-ci est-elle à elle-même sa propre ressource ? La passion trouve ailleurs sa cause: dans cette agalma que recèle l'Autre du désir, et qui, réelle, est ce qui explique que le sujet s'engage dans la voie passionnelle d'une ignorance absolue à l'endroit de la vérité -pour tomber sur la vérité du désirant. Ainsi la passion n'est-elle pas cause de soi-même. Mais la question subsiste: pourquoi le désirant s'y engage-t-il, s'il est animé d'ailleurs ? Bref pourquoi les voies de la vérité ne peuvent-elles être que celles del'ignorance ?

Reste à distinguer transfert et amour. Car sans doute ils sont bien identiques, mais il reste qu'il y a une différence de principe entre eux.

Le transfert est-il une répetition ? C'est une thèse fort répandue et à laquelle, lorsqu'on est analyste, il est difficile d'échapper. Pourtant il n'en est rien, et le principe fondamental de la pratique analytique du transfert, est au contraire que le transfert n'est pas répétition. C'est à cette condition seulement que l'analyste peut se retrouver dans sa pratique: pour autant qu'il prend le transfert au sérieux. Si on pose que le transfert est répétition, il ne se distingue en rien d'un amour.

Le problème est alors de savoir comment dans cet amour, agir analytiquement: soit en n'oubliant pas, ce que le refus de l'ignorance enseigne, c'est que la voie de la "production" du désirant est dans ce chemin de la passion, et qu'il est la vérité sur quoi celle-ci peut se destituer.

Mais d'autre part, comment l'amour et le transfert se distinguent-ils ? Par rien d'autre que par le mode de leur inauguration, si l'on maintient que celle-ci leur est continuelle.

Dans l'amour il suffit des signes que l'Autre donne de ce qu'il pourrait bien être le lieu de la cause. C'est à cette condition qu'un amour a lieu, que le sujet peut accepter de situer sur cet Autre le ressort de ce désir de désir où va se prendre sa passion.

Dans l'analyse de tels signes de l'amour ne sont à l'ordinaire pas donnés. Mais ce qui est donné, c'est l'acte de l'analyste de donner à entendre, de permettre que le sujet parle. C'est cette condition de la parole qui est comme telle la ressource de la voie du transfert, pour autant qu'il n'y a pas de parole nue; toute parole est prise dans la passion de sa cause. Et ceci fort simplement parce que cette cause est à produire, ou plutôt que le désirant est à advenir, dans cette voie, et qu'il n'est pas

donné d'emblée. Il a à être créé par le chemin du transfert, soit du désir de désir. La première forme historique et phénoménale du désirant est l'amour-passion. C'est pour autant que le sujet, qui ne s'y retrouve pas dans son désir, s'engage dans les voies de l'amour-passion; et c'est pour autant que l'analyste ne manque pas à la double face de son acte: d'inaugurer la parole, et d'être celui qui en tranche la vérité selon ses lignes de force; -c'est pour autant que ceci a lieu que le désirant peut dans l'analyse advenir comme vérité, et que l'analyse comme levée de l'ignorance et production de désir dans la reconnaissance, peut avoir lieu.

38- DESIR DE L'ANALYSTE, DESIR DE L'HYSTERIQUE ?

Je cherchais jusqu'à présent une position qui consistait à trouver dans le désir de l'hystérique le point de départ du désir de l'analyste. Celui-ci n'aurait consisté qu'en une sorte d'accomplissement de la problématique hystérique. J'abandonne cette perspective. Je pose au contraire qu'on ne saurait sans lourdes conséquences pratiques poser que le désir de l'analyste soit en somme un certain travesti du désir de l'hystérique, dont l'analysant serait alors le masque et le dioecisme. Je pose au contraire que le désir de l'analyste rompt avec le désir de l'hystérique, et que c'est ce qui permet l'analyse. Reste alors à savoir comment le désir de l'analyste se noue à cet autre désir.

Il faut bien voir que cette nouvelle position peut impliquer aussi de lourdes conséquences: la position idéaliste du désir de l'analyste comme acte de ce dont le désir de l'hystérique serait simple puissance. On ne saurait rien poser de tel sans ignominie, laquelle est donc à corriger, mais comment ?

Il faut encore noter que l'autre position, (le désir de l'hystérique comme acte analytique), n'est pas moins difficile. Elle aboutit à ne pouvoir dire ce qui permet que l'hystérique sorte de son égarement. Or si l'hystérique cherche bien le principe de ce qui l'en sort, elle ne peut le trouver par elle-même: l'analyse est ce principe.

Alors elle est rupture avec l'égarement de l'hystérique, et il faut chercher à définir en quoi une telle rupture, spécifique du désir de l'analyste, rejoint ce que cherche sans le savoir l'hystérique, sans pourtant se confondre avec ce qu'elle désire. Telle est bien l'antinomie de l'analyse, rencontrée dans le problème de l'acte analytique.

39- SUR L'ACTING-OUT.

La question de l'acting-out est en analyse essentiellement aporétique. D'où vient cette difficulté, on ne le sait pas encore.

La difficulté principale est la suivante: Faut-il ou non tenir l'acting-out pour référable à la situation analytique et au transfert ?

Si on pose qu'il ne se réfère pas particulièrement au transfert, alors on ne peut plus rendre compte de ceci que, selon une première interprétation, il serait une tentative de méconnaître le transfert, et un refus de se remémorer. Ou bien il faut abandonner cette première conception.

Si on situe l'acting-out comme effet du transfert, alors les faits semblables que l'on peut situer, (e.g. l'homosexuelle analysée par Freud que cite C.Conté dans une note sur ce sujet), deviennent incompréhensibles, sauf à transformer le concept du transfert. De plus Freud pose que le transfert lui-même est une forme de mise en acte, à la limite rien d'autre qu'un acting-out. Dès lors la relation cesse d'être définissante, et il faut redéfinir acting-out et transfert.

Selon une thèse soutenue par Freud, l'acting-out serait un agir qui reviendrait au lieu d'un ressouvenir. C'est la thèse classique sur la méconnaissance du transfert dans la résistance. Si l'on rejette cette perspective, à très bon droit, que nous reste-t-il, comment trancher dans l'aporie ?

Ce que Conté relève justement, c'est que, si on suppose une telle relation entre agir et ressouvenir, il faut poser qu'à la limite, le tout-dire est possible. Il est clair qu'il n'en est rien, et qu'au contraire l'analyse est fondée sur le ne pas-tout dire. Tout ne peut se dire, la vérité est mi-dire.

Peut-on de là conclure que l'acting-out montre ce qu'il ne dit pas ? C'est une solution à laquelle on pourrait penser: l'acting-out comme monstration. Cette solution permettrait à la limite de résoudre la première difficulté: il ne serait pas refus, mais aveu à dire. Il faudrait se féliciter plutôt de l'événement de l'acting-out: marque authentique d'un désir qui se montrerait faute de mieux pouvoir. Resterait alors à le reconnaître. C'est ce qui évite la perspective imbécile qui consiste à le dénoncer: quel meilleur moyen de la fermer à celui qui ne peut parler ? Lui dire plutôt que Tu dis vrai en disant le faux, est reconnaissance.

Or cette théorie est doublement fausse. Premièrement en ceci, fait peu remarqué et que Conté sous-entend, c'est que cette thèse de la monstration implique le contresens d'un horizon de tout-dire. Si le désir se montre, il suffit de faire venir à sa place la parole. Donc tout peut se dire,

avec le temps. Ainsi cette solution de la monstration, non seulement ne résout pas le problème du refus, mais elle en est la présupposition. C'est dans la mesure où l'on suppose que le désir se montre que l'on aboutit à cette thèse qu'il y a un tout-dire.

De plus on rencontre ici une objection de J.D.Nasio: la thèse de la monstration du désir est liée à l'idée de reconnaissance, concept qu'il refuse en arguant qu'il n'y a pas une telle reconnaissance. Cette objection serait à développer.

Ainsi interpréter l'acting-out en termes de monstration, qui semblait être lacanien , ne l'est peut-être pas, même si c'est couramment admis .

Et c'est bien là où Conté en vient: c'est de montrer que l'acting-out ne montre pas. Car ce qui importe, c'est au contraire ce qu'il cache. La véritable incidence de l'acting-out pour le sujet, c'est la dissimulation qui préserve le désir dans sa dimension d'inarticulable. Car il s'évanouirait comme désir s'il était dit, et c'est ce dont l'acting-out préserve le sujet, dans une circonstance où le désir vacille. L'acting-out est, par la monstration, la ressource qui cache et maintient la cause du désir.

D'où deux questions: pourquoi la solution de l'acting-out à la défaillance du désir est-elle nécessitée ? Pourquoi la monstration est-elle cette solution ?

La première question est à vrai dire une solution. L'acting-out est une solution au problème du désir. Si le désir en vient à défaillir, à cette place, l'acting-out vient déplacer la situation en maintenant le statut de caché inhérent au désir.

Mais surgit la difficile question: en quoi de montrer est-il ce qui permet de maintenir ce statut du caché, en quoi cela permet-il de maintenir le désir ? Pour Conté: parce que cela donne au désir sa condition d'Ailleurs en donnant à voir à celui qui en est la cause: désir de l'Autre, ainsi maintenu.

Mais ce qui n'est pas clair, c'est comment la condition d'altérité se noue nécessairement à la condition du dérobement ? C'est ce que Conté délaisse, de même que la forme de ce second point: le dérobement dans le montrer.

Essayons ceci:.."oute legei, oute kruptei, alla sèmainei". "L'acting-out", -mais comment traduire? sinon à l'ordinaire: "ne dit ni ne cache". Moyennant quoi faute d'être lacanien on ne voit pas le caractère insensé d'une telle traduction: dire et cacher ne sont pas de la même ca-

tégorie, l'un est du symbolique, l'autre de l'imaginaire. Et ne voit-on pas la contradiction qu'il y aurait à opposer dire et signifier ? Bref on ne s'en tire pas.

La solution est pourtant simple. Il suffit de rappeler avec Heidegger que legein ne veut nullement dire: dire, mais d'abord: étendre devant , laisser-étendu-devant. Il suffit de rappeler ceci pour que la traduction devienne simple.

"L'acting-out ne laisse-pas-étendu-devant, ni ne cache; il signifie".Bref il ne montre ni ne cache, il signifie. Telle est la formule clé de l'acting-out. Mais n'allons pas si vite. Dire qu'il ne- ni ne-, c'est dire aussi qu'il le fait. Bref, si la dimension vraie de l'acting-out n'est pas le laisser-étendu ni le cacher, c'est pourtant de là qu'il faut partir. C'est de là qu'on part, mais à condition de ne pas y rester. Qu'y a-t-il donc par delà ? -Le signifier de l'acte. Mais d'abord:

Qu'est-ce que laisser-étendu-devant ? C'est (s')étaler. Dans l'acting-out, le sujet "s'étale". Bref il se montre. Tel est bien le cas de l'homosexuelle du cas de Freud, qui "s'étale" avec une demi-mondaine, et qui aussi bien "s'étale" sur la voie ferrée (niederkommen, dont Freud relève l'ambiguïté).

En quoi consiste donc de (se) montrer ainsi ? Car legein ne veut rien dire d'autre que l'apparaître du sujet. Ce que nous dit Héraclite, et ce que Conté relève fortement, c'est que la première opposition à ce: montrer est un cacher. Et pourquoi ?

Parce qu'on ne donne pas à voir. Ne pas montrer, qu'est-ce, sinon produire du regard ? Ce qui ne se donne pas à voir, c'est le regard. Lacan a suffisamment démontré que le regard est antinomique à la vision, et que dès lors, le sujet ne peut se manifester que dans un dérobement au montrer qui est production du regard. Ne pas donner à voir, c'est produire le regard. Tout regard est regard caché, non certes que le caché soit sa dimension propre, mais c'est sa dimension dans le registre de l'apparaître. En se montrant, l'hystérique produit le regard, elle se fait "centre des regards", pour citer Lacan.

Pourquoi ? Parce qu'à la place du regard refusé de l'autre réel, du père qui lui refuse sa reconnaissance dans son désir, (c'est ce qu'on nous dit du père de l'homosexuelle, qui détourne le regard, l'amenant à se précipiter sur la voie ferrée), à la place de cet autre réel qui l'anéantit comme désirante, -elle fait surgir malgré tout le regard d'où elle se constitue comme désirante, celui de l'Autre du père, qu'elle contraint ainsi à la reconnaître, malgré son refus (Versagung). Elle se fait ce regard, elle se produit comme désirante à partir du désir de l'Autre qu'elle crée

en se faisant regard. Donner son regard, c'est faire surgir le désirant, et peut-être, abolir l'exigence de l'acting-out.

L'acting-out montre pour produire le caché de l'antinomie du regard. Ce qu'il produit, c'est le regard dont le sujet se constitue. Il n'est pas monstration, mais donne à voir, au sens du regard. Il produit la scène du désir quand celle-ci n'a pas de lieu où se loger dans son registre propre, qui est le symbolique. Quand la parole ne peut ou ne veut être dite par l'Autre du désir (à l'occasion l'analyste), qui restituerait ce désir à sa condition de désir de l'Autre dans la nomination, le désir de l'Autre est produit par le sujet dans cette sorte d'égarement qui consiste à le produire dans l'imaginaire, afin que, au moins sur cette scène, le désir subsiste et se crée qui menace de s'abîmer. L'acting-out produit le désirant sur une scène qui, pour être impropre, vaut mieux que le rien que serait hors du désir, le sujet.

C'est dire que la dimension vraie du désir n'est ni le montrer, ni le cacher du regard ainsi produit. C'est le signifier, en tant qu'il est nomination du désir comme désir de l'Autre. La nomination du désir ne l'abolit pas. Lacan a clairement souligné que la nomination du désir était la condition pour qu'il puisse advenir, des impasses de la position névrotique où il est maintenu: à la condition de l'inarticulé qui le maintient comme interdit ou insatisfait. Car mieux vaut le désir interdit que pas de désir du tout: solution de l'obsessionnel. Or l'analyse est la nomination qui restitue le désir à sa vérité, et le fait ainsi sortir de l'interdit, ce qui veut dire un certain mode de rapport à la Chose dans la coupure de la castration.

Ceci nous montre que le caché, que le montrer de l'acting-out produit, n'est pas son fin mot, et que, si cette condition du caché est bien celle qui permet au névrosé de maintenir son désir, elle n'est pas la vraie structure de l'acting-out. Celle-ci est que, par delà la monstration qui produit le regard et fait que l'hystérique est ici Tout-regard -toute Lol-, il y a le désir nommé comme désir de l'Autre.

L'acting-out est une intimation faite au désir de l'Autre, d'avoir à se nommer. L'acte de l'analyste, n'est pas de dénoncer l'acting-out, ni de le dire résistance, il est de nommer le désir de l'Autre qui lui est inhérent, et dont l'analyste peut faire le relai au titre de $S(\not{A})$: ce n'est pas moi qui suis en cause dans ce désir. C'est le désir de cet Autre dont je porte pour toi la parole, juste assez pour que tu t'y reconnaisses, par ma reconnaissance. Car c'est cette reconnaissance de l'Autre que le sujet attend, et que l'analyste peut maintenant nommer en la disant. Le sujet peut savoir où est son désir: non dans l'analyste, ni dans cette scène

où il se fait tout-regard, pour se reconnaître assez pour ne pas disparaître. Dans cette nomination, le sujet peut reconnaître le désir où il s'origine et dont il se sépare.

L'analyste a à signifier dans son acte ce que l'acting-out déjà produisait en le maintenant dérobé, à partir du montrer -ou du ne pas montrer- , productif de la cause impossible. Il n'étale ni ne cache, il signifie.

40- LA DIALECTIQUE ET LE SAVOIR.

Dans l'inconscient, que sait un homme, que sait une femme ?

Partons de la dialectique. Ce qui est clair, c'est que la dialectique, celle de Platon, ne concerne que l'homme. Disons qu'elle est hommosexuelle. C'est pourquoi la dialectique ne concerne pas les femmes, qui au reste, n'en ont cure. Ainsi dans une analyse, il n'est nulle raison de procéder par voie dialectique avec une femme. D'où la question: comment procéder, et que veut-elle ?

Que sait une femme ? Il est maintenant bien connu que selon l'analyse, ce n'est pas tant qu'une femme sache que plutôt elle est par la fonction phallique assignée au lieu du savoir. En sorte que de ceci, elle devrait en savoir long. Telle n'est pourtant pas la question. Ce que sait une femme, est bien plus simple. Ce qu'une femme sait, c'est apprendre à parler à l'enfant. Est-ce tout ? Et faut-il y voir son "être" ? Il est bien clair qu'une femme ne s'en tient pas à cette seule position. Que sait-elle pourtant d'autre ? -Rien, si ce n'est l'amour de la mère, de la sienne et pour elle, et venant d'elle. Mais justement cet amour a pour caractère de l'égarer, en sorte qu'elle n'en sait rien de plus. De cet amour de la mère, elle ignore tout, si ce n'est qu'il l'égare. En sorte que son savoir se résume à ce premier point, d'apprendre à parler à l'enfant. On va y revenir

Que sait un homme ? Ce qui est sûr, c'est qu'il ne l'apprend que de la dialectique. Qu'est-ce donc ? La pratique de l'embarras. La dialectique n'enseigne rien, elle met dans l'embarras. Ce qu'elle enseigne, c'est qu'on ne savait pas. Ce que sait un homme, c'est qu'il ne savait pas. Si la dialectique est essentielle à l'homme, c'est précisément parce qu'il ne peut pour lui se produire de plus haut savoir que celui de son embarras. En sorte que sans doute Platon va-t-il dans le Ménon déjà trop loin, en en déduisant la mesure de la diagonale du carré.

Mais quel est le sens de cette production d'embarras ? C'est d'être l'événement d'un lieu de faille. La dialectique opère pour autant que, dans

la question, celui qui interroge produit cette faille de l'Il ne savait pas. Elle est ce où s'indique le sujet. L'irruption de l'ignorance nue dans la dialectique, est l'avénement à la question de celui qui ne se savait pas ignorer. Cette question est question d'une faille. Elle est à ce titre de ce qui l'inaugure, la fonction du père. Celui qui interroge, le fait en constituant le sujet comme lieu de question, levée d'une ignorance qui cependant reste ignorance, même sue. Le Il ne savait pas n'a pas son au-delà. Produire cette faille, est le fait du père, mais introduit par là-même l'autre à la faille subjective où gîte la fonction du père.

De cela, une femme aurait-elle besoin ? Certes non, puisque, bien loin d'ignorer, c'est plutôt qu'elle en saurait trop. Ou plutôt, bien loin que sa position subjective soit celle d'une ignorance qui doive être faillée d'être reconnue dans l'embarras, c'est qu'elle est d'origine dans un ég rement tel, qu'elle aurait bien à en trouver l'issue. Alors si la dialectique est l'art de l'embarras, qui fait advenir la reconnaissance de la faille pour l'homme, une femme y est étrangère, ce qui lui manque étant au contraire le savoir qui la relèverait de l'égarement.

Mais cette divergence n'est pas absolue, si l'on veut bien penser qu'à vrai dire, ce n'est pas du savoir qu'une femme attend l'issue, mais de l'opération du père, elle aussi, et sous d'autres modes.

Revenons alors à ce qu'elle sait: rien, si ce n'est d'apprendre à parler à l'enfant. D'où le sait-elle ? Remarquons qu'elle peut l'ignorer si son égarement est tel qu'il éradique ce savoir. Mais si elle le sait, ce n'est que pour autant qu'elle le fait. C'est en parlant à l'enfant qu'elle l'introduit à la parole. La parole est ici sa propre condition, où l'enfant vient à lui répondre, précisément parce qu'elle parle.

La question se déplace donc à savoir ce que fait une femme en parlant à l'enfant, posé que c'est ainsi qu'elle en vient à parler. En lui parlant,... elle parle. C'est ce qui lui importe; c'est qu'en parlant à l'enfant, c'est elle qui parle. Et qui de ce fait, trouve cela-même qui la relève de l'égarement. Un enfant n'est pour une femme la cause de son désir que pour autant qu'ainsi, elle en devient parlante, et trouve l'issue du savoir qui la relève de son absence primordiale.

Mais attention ! Pourquoi ce parler doit-il trouver le détour obligé de la parole de l'enfant ? Car ne l'oublions pas, c'est pour autant que l'enfant en vient à parler que son désir à elle est impliqué, et non pas par sa propre parole. Il faut pour le saisir, savoir ce qu'est un enfant pour une femme. Car c'est ici seulement que se noue à cette parole d'une femme celle de son enfant, en tant que ce noeud est fait par l'opération du père. C'est en effet moyennant cette opération du père que peut

s'expliquer que la parole de l'enfant, le fait qu'il devienne ce petit sujet, est cause du désir de la mère. Car si une femme trouve dans l'enfant la cause de son désir, ce n'est pas d'abord comme corps: c'est pour autant qu'y est impliqué l'avénement d'un sujet. C'est à ce titre de l'événement d'un sujet dans l'infans qu'une femme est intéressée dans son désir.

Sur quel mode, c'est ce qu'indique son rapport à l'opération du père.

D'une part elle en vient à parler, mais d'autre part, son désir trouve sa cause dans la parole de l'enfant. Sa propre exigence de parole trouve dans l'amour du père sa raison, mais surtout son nouement. Or ce qu'elle obtient du père, ce n'est pas tant qu'elle parle, ni que lui parle. C'est un enfant, ce réel d'un sujet qui, parlant, témoigne d'être l'effet de cette loi du père. Si l'enfant est le substitut du phallus, ce n'est pas par on ne sait quelle opération du Saint-Esprit; c'est parce que le phallus désignant les conditions qui la font trouver sa jouissancedans la parole, -l'enfant en tant qu'il est à éduquer, en puissance de parole, représente pour elle ce lieu de jouissance éthique qui a de toujours fait sa cause à elle. Car ce qui importe est de souligner que le rapport d'une femme à la jouissance est d'emblée dans l'éthique. Une femme se spécifie de jouir de l'éthique, en ce que l'éthique est la loi de la parole. Il n'y a pas de femme qui ne jouisse de là. A la différence de l'homme, qui trouve au contraire la forme régulatrice de sa jouissance dans un déni de cette éthique, non certes y échappant pour autant, mais agissant en sorte de toujours glisser à côté. Tel est le clivage qui sépare la jouissance de l'(a), de celles où une femme se divise: Φ d'un côté, comme exigence de la parole dans le désir, S($\not{A}$) de l'autre, comme question de ce que le désir laisse ouvert de faille, qui pour être étrangère à la loi phallique, n'en constitue pas moins pour elle la ressource même de l'éthique. Aussi paradoxal que cela paraisse, une femme ne jouit dans l'éthique que dans la mesure où, y étant étrangère par nature, elle y trouve la ressource de sa parole. Ainsi ce qui fait la ressource de son insertion dans l'éthique, et qu'elle ne peut que là trouver sa jouissance, tient précisément au fait qu'elle y est étrangère. C'est la fente étrangère à la fonction phallique qui est la ressource de cette nécessité de parole.

Ce qu'une femme obtient du père, c'est donc d'être celui qui l'assure de la parole. Mais il ne le fait qu'en l'extranéant dans l'enfant, où elle ne trouve sa parole que par le détour de celle de l'enfant. Or celle de l'enfat étant à advenir, ce qu'elle opère, c'est sa propre parole, dont celle de l'enfant advient. Tel est le détour , la ruse de l'amour, par où une femme trouve la certitude de son insertion dans l'éthique. Une pre-

mière ruse consiste en ce que, ce qu'une femme veut de l'enfant, c'est sa parole à elle. Mais cette ruse se complique d'une autre, en ce que, pour obtenir celle de l'enfant, elle lui donne sa propre parole, comme condition qui lui permet à lui de s'engager dans la parole. A ceci s'ajoute pourtant ce correctif à la première ruse de l'amour, qui éloigne toute femme des perspectives de La Rochefoucauld en matière d'amour: c'est que ce qu'elle désire dans l'enfant, c'est le fait qu'il soit être parlant. La cause originaire de son désir, c'est bien que l'enfant parle, même si ceci n'est que la forme que prend pour elle sa propre exigence de la jouissance éthique. L'enfant n'est pas la marionnette de son désir, il n'est pas le fétiche, l'objet (a) où s'ignorerait sa jouissance, celle de l'enfant, comme celle de la mère; il est pour elle d'emblée situé comme être parlant, causant ainsi son désir à elle, car c'est justement cela, le fait qu'il soit à advenir comme sujet qui fait la raison de sa jouissance à elle.

Plus loin encore, que signifie chez elle ce voeu que l'enfant advienne comme sujet ? Par delà la pitrerie du complexe d'Oedipe, celui-ci nous indique quelque chose d'important. Pourquoi dans cette berquinade, l'enfant mâle est-il supposé vouloir prendre la place du père ?C'est donc qu'il veut cette place ? Mais d'où la veut-il, sinon parce qu'il y est voulu. Que veut dire dans ces conditions pour l'enfant que ce qu'il est voulu, c'est prendre la place du père ?

Ceci n'indique-t-il pas, au moins en ce qui concerne le jeune garçon, ce en quoi le constitue le désir de sa mère ? Le désir de la mère le constitue comme sujet à advenir. A advenir comme quoi, sinon comme père ? Ce qu'une femme produit de son enfant, c'estle père. Ce n'est pas simplement qu'elle y opère l'être parlant moyennant son désir à elle; c'est que ce qu'elle désire, c'est qu'advienne le père dans l'enfant. Ainsi, ruse nouvelle de l'amour, ce n'est pas simplement que le père constitue la raison de son désir à elle, c'est encore que dans l'enfant qu'elle en reçoit, elle veut le père, elle porte l'enfant par la castration, à venir lui-même en position de pouvoir être le père, -elle y trouvant ainsi le père par un autre détour.

Sans doute il en va différemment de la fillette, Ce n'est pas qu'en tant que jeune sujet, celle-ci ne soit conduite à advenir par l'intermédiaire à vrai dire d'une identification "exquisément virile". Mais il ne fait pas de doute que la mère ne manque de l'introduire pourtant en silence à ce lieu qui la réserve de la jouissance éthique. Le lien préoedipien à la mère reste ici dominant. Mais ceci n'empêche pas que l'enfant en reçoive assez pour y trouver premièrement la ressource de la pudeur comme position d'une femme à l'endroit de son désir, et plus loin, la même exigence de parole s'assurant du père, à partir de cette réserve de silence.

BIBLIOGRAPHIE

Notre Bibliographie présente le défaut de n'être que fort banale, ou sinon, de comporter référence à de nombreux textes inédits. Nous nous résignons à en faire part cependant.

J.Lacan : Ecrits, Paris 1966 .
Séminaires publiés ou non, parmi lesquels :
- Le Moi dans la théorie de Freud , Paris, 1978.
- Les Ecrits techniques, Paris, 1975.
- Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse, Paris, 1973.
- L'éthique de la psychanalyse, inédit.
Radiophonie, *in* Scilicet nº2/3, Paris 1970.
L'Etourdit, *in* Scilicet nº4, Paris, 1973.

J.D.Nasio : Exposés inédits de l'EFP, 1975 principalement.
Achille ou l'analyste, Lettres EFP nº21.
Le réel et le psychanalyste, Cahiers du Coq-Héron.

J.D.Nasio et G.Taillandier :
Les Lieux du réel, *in* Scilicet nº5.

Ecrit en préface de ma maîtrise de Philosophie, mon mémoire ayant été d'abord refusé par le directeur de mémoire, en Juin. La soutenance eut lieu dans les derniers jours de l'année 1978, juste avant la forclusion des délais, et ce, à l'instigation du directeur du mémoire. 8/07.

INTRODUCTION

SUR LES HYPOTHESES QUI SERVENT DE FONDEMENT A LA PSYCHANALYSE

Il est reçu de considérer aujourd'hui l'analyse comme une théorie, laquelle apparait universellement indiscutable à quiconque. Ce mouvement des plus étranges n'est pas sans laisser le soupçon d'être au fond identique à l'ancienne position reçue dans le lien social à cet égard : de n'en rien vouloir savoir. Pour tout dire que l'analyse soit aujourd'hui bien reçue dans la société, se revèle à qui y pense bien, en son fond identique à son ancien refus. Que l'analyse soit une théorie, voilà donc ce qu'il faut oublier, et rappeler à quiconque si c'est possible, qu'elle est une pratique et rien d'autre. L'analyse, cela se fait sur un divan, nulle part ailleurs.

§ D'autre part nous comme beaucoup, sommes astreint à un lien social qui conditionne ce qui s'appelle de son nom propre : gagner son pain. En sorte qu'il nous faut bien à l'occasion faire que notre écriture sorte des lieux où nous avons l'habitude de l'enfermer, crainte qu'elle ne se propage où elle n'a pourtant que faire. Pourquoi ne pas dire que nous rêvons pour l'écriture analytique d'un statut mallarméen : professeur vaquant dans l'oubli quotidien à un enseignement vide autant que possible, la nuit écrivant aux choses

sérieuses, les seules, celles qui se conforment à la réalité psychique.

Quelque chose cependant nous en dissuade, qui n'est pas simplement le gagne-pain dit plus haut, mais dieu merci ! chose plus sérieuse : l'analyse est une pratique. Nous soutiendrons sur ce point une thèse dont nous nous sommes promis de ne jamais démordre : que toute théorie est l'exact reflet du mode de vie de qui la soutient. Cette thèse que nous recevons de Lou Salomé entre autres, constituera notre bêtise, à laquelle nous ne renoncerons pas. Ceci implique une lourde conséquence : écrire de l'analyse suppose qu'on pratique l'analyse. Hors cela: du vent, beaucoup. Il est ainsi important de rappeler ce principe, qu'est analytique toute écriture qui procède d'une pratique analytique. Conviendrons-nous qu'il s'agit là d'un principe de tolérance de l'analyse ?

Si dans ces conditions l'analyse n'est qu'une pratique, il y a lieu d'en tirer cette évidente conséquence , que seule une pratique analytique suffisante permet de redresser assez le sujet pour lui donner son juste cours. C'est bien en quoi cette écriture prend de ce fait un tour nouveau, et une nouvelle raison d'être : la nécessité de pratiquer est la seule astreinte d'où puisse résulter un écrit adéquat. Il y a donc lieu de pratiquer hors des zones du songe. Mais en retour, il n'y a pas lieu de s'étonner que l'écrit reçoive une portée autre que de strict privé de statut poétique, puisqu'il faut qu'il satisfasse à cette condition du lien social à quoi l'analyse comme pratique est assignée.

oOo

Si l'analyse est une théorie, mais si cette théorie est issue d'une pratique, il en résulte cette autre conséquence : nous sommes libres à l'endroit des concepts. La seule contrainte que nous leur connaissions, c'est de satisfaire au sens de cette pratique, lequel est toujours à retrouver. La condition du langage comme ouverture de la possibilité de la parole, posée par J.Lacan, n'est qu'une actualisation historique possible de ce découvert. Ceci n'empêche pas certes que quelqu'un comme Harold Searles, qui de toute évidence n'a jamais ouï dire du statut du Logos, soit un remarquable thérapeute des psychoses. C'est que sa pratique l'astreint assez pour que ses concepts suivent la danse, malgré lui, malgré eux. Bref on ne saurait oublier que l'inconscient existe, pour l'analyste lui-même, et que c'est lui qui dirige cette effectuation du pratique dans le théorique.

La liberté où nous sommes à l'endroit des concepts en dénude de ce fait le socle, en ceci qu'elle nous amène à réinterroger non pas le fond (il n'y en a pas), mais plutôt la frange de contingence par quoi tout concept ne tient qu'à un Rien qui scintille aux yeux de notre mémoire, de la lumière de pari où ils se déploient par leur origine. Tout concept n'est jamais que la pierre chue d'un coup de dés, dont ce n'est pas l'arrêt pour un temps sur le tapis autour duquel bruissent les discours courants, qui doit nous faire oublier le geste originant de leur lancer.

oOo

Comment dans ces conditions, ne pas rappeler que l'inconscient est, pour Freud, une hypothèse ? (1).

On sait grâce à Lacan, que l'inconscient tend toujours à se fermer, et que cette fermeture pulsante de son retrait, serait la forme fondamentale de sa temporalité. On ne peut manquer de reconnaître là une reprise de la thèse heideggerienne sur le retrait de la vérité, comme sa puissance propre. La vérité est a-letheia : non pas simple dévoilement, mais bien plutôt puissance de retrait dans l'oubli même ou elle s'abrite. La vérité avant tout se retire et le retrait est la trace de son passage. C'est pourquoi la vérité ne saurait avoir d'essence (on ne demande pas ce qu'est la vérité), elle est plutôt le retrait d'où la présence se déclôt.

Avons-nous à reprendre telle quelle cette thèse ? Nous pouvons sans doute en donner une version plus conforme à la pratique. Mais avant tout, à quoi bon ce rappel ? A ceci qu'une des conséquences majeures de la fermeture de l'inconscient, c'est de laisser cette cicatrice : que l'inconscient devient ob-jet. La substantification de l'inconscient est une des conséquences majeures de sa topologie de fermeture. L'inconscient tend à s'entifier, et le rappel constant de Freud, qu'il n'est que pur dynamisme, tend à s'oublier. Or si l'inconscient n'est pas une substance, quel est donc son mode de subsistance ?

C'est dans l'ouverture de cette question que tendent d'o-ordinaire à se précipiter les malentendus, confirmant la nature de la méprise (Vergreifen) de l'inconscient. De ce premier pas qui est en effet le bon, rien de plus aisé que de glisser au suivant, sans qu'on sache jamais où même a lieu le glissement.

Nous voudrions ici rappeler la très remarquable méprise de Politzer à cet égard. Politzer suscité comme un chacun, par le scandale conceptuel de cette position freudienne d'un Etranger (Unheimlich) au coeur de nous-mêmes, et poussé par ailleurs par la nécessité d'un matérialisme dialectique qui l'amène à restituer les concepts en général à leur portée pratique, donc interhumaine, n'a pas manqué de dénoncer ce qui lui semblait être un mécanisme insupportable au coeur de la théorie du sujet, Ce mouvement d'intuition est sans doute d'un bon départ. Encore est-il qu'on aurait aimé qu'il s'interroge, avant de partir d'un si bon pas, sur la raison d'une telle insistance chez Freud ? Par quoi il n'aurait pas manqué de discerner dans sa propre précipitation à la résoudre, la trace d'une résistance à demeurer auprès de l'Etranger. Logique connue et dont il n'y a que trop d'exemples. Là pourtant n'est pas l'important.

Mais plutôt la très notable tentative de réduction de l'inconscient freudien à une dialectique de la relation interhumaine qui se résume en ces deux points : l'inconscient n'est qu'une parole non-accessible au sujet et qui demande à se faire entendre. Il est réductible à une conception de l'acte propre à l'être humain, soit comme segment dramatique d'une pure intersubjectivité. Qui ne voit la fécondité dont ces thèmes sont porteurs, et le regret qu'on doit avoir que, franchi ce pas, Politzer aussitôt se laisse choir à conclure que la toute nouvelle psychosociologie américaine du travail serait en fin de compte la promesse de concret tant appelée par lui ? Comme virement de l'inconscient freudien à l'ordre du maître nouveau modèle, on ne saurait opérer meilleur acte vraiment manqué. Ajoutons que nous ne croyons pas que de repeindre l'ensemble aux couleurs

d'un supposé matérialisme soit à nos yeux une meilleure manière de faire passer la marchandise : signifiant du nouveau maître et tutti quanti.

Faut-il alors conclure à une simple récusation du point de départ de Politzer au nom des conséquences où il choît ? Ce serait là, grande erreur, hélas souvent commise. Il n'est que trop facile d'oublier Politzer, mais il est plus difficile de lui donner raison. Aussi nous voudrions insister encore auprès de sa question.

D'une part, il est sensible que la notion de segment dramatique de l'activité concrète, opère sous un couvert des plus malhabiles, une très importante avancée dans une direction de pensée qui notons-le, est celle de Lacan. On a par habitude la faiblesse d'énoncer que la conception lacanienne du signifiant serait originée chez Saussure, voire Lévi-Strauss et Jakobson. Ce n'est sans doute pas tout à fait faux, encore que très étranger à la démarche originale de Lacan, que cette référence aux origines efface plus qu'elle n'aide à l'interroger. Quel rapport en effet entre cette thèse qu'un signifiant est ce qui représente un sujet pour un autre signifiant, et la conception saussurienne du signe. A la vérité fort peu, sauf amples contorsions pour arriver à retrouver chez Saussure un subjectum qui pour le moins n'y est guère présent. Or la nouveauté de la conception lacanienne du signifiant, est justement de <u>ne</u> poser le signifiant <u>que</u> dans la référence au sujet, qui y tient d'ailleurs la place du signifié. Cette référence définitionnelle au sujet est la grande torsion de concept que Lacan introduit, et c'est

elle qui abolit les insuffisances de la conception saussurienne. Bref, il y a du sujet, et c'est ce qu'il s'agit de penser, analytiquement.

Il est alors sensible que la notion politzerienne de drame est une remarquable anticipation de cette conception lacanienne du signifiant, en ceci que, tout segment dramatique d'une part est dirigé vers l'Autre, en tant que fragment intentionnel de l'activité interhumaine, et que ce segment n'est définissable que dans le discours concret où il s'articule différentiellement à d'autres segments dramatiques qui seuls lui donnent son sens. Politzer dépassait ainsi d'un geste les impasses du comportementalisme qui pourtant constitue l'horizon de la psychosociologie à laquelle il se réfère.

Mais il y a plus, et là est le vrai problème.

A l'envers de la critique du mécanicisme supposé à Freud, est en effet présente une importante thèse dont l'incidence dans l'histoire n'a été encore que mal aperçue, sinon grâce aux travaux de notre ami J.D.Nasio. Dans la critique de la supposition freudienne de l'inconscient, est en jeu ceci, que si l'inconscient ne peut être admis comme existant, il ne saurait être substance. Il est donc nécessaire de donner de l'inconscient une définition non substantielle, ceci afin de la conformer à l'opération pratique de l'acte analytique. Si donc l'inconscient est une substance, s'il est une latence supposable à un manifeste qui n'en serait que le symptôme, si telle était la position de Freud, il y aurait là manquement au véritable statut pratique de l'analyse, en tant qu'elle ne peut être position d'un Quelque chose tel qu'il en paralyse la pratique, en la te-

nant déjà pour close et achevée dans le déjà-là de l'inconscient. Il y a donc une antinomie véritable entre l'existence de la pratique analytique comme matérialiste, et l'existence de l'inconscient comme supposition d'une latence, d'un subjectum tenu pour préalable à cette opération. La mise à jour de ce paradoxe est le véritable enjeu de la critique de Politzer, c'est à J.D.Nasio qu'on doit d'avoir su le poser mieux qu'on ne l'avait fait auparavant.

oOo

Sans doute cherche-t-on des antécédents à une telle position, qu'aussitôt on les trouve, nombreux. Mais raisonner par la recherche des origines est une fort mauvaise démarche : elle ne dit rien de l'actuel, lequel reste, malgré le temps. Rappelons ainsi que Hume s'est attaché avec une particulière vigueur à dénoncer les suppositions substantialistes de l'horizon dogmatique dont il cherche à s'acquitter. L'atomisme de Hume ne doit pas d'abord être pris dans sa positivité (que serait un "atome sensible"). Il est avant tout l'envers méthodique d'une tentativede déconstruction radicale des suppositions idéalisantes que Hume croit devoir lire dans l'activité humaine en général. Mais il y a plus, c'est la tentative derechef, de démontrer que ces suppositions tiennent avant tout à l'opération d'une négativité qui seule, serait à l'oeuvre dans la position de substance. C'est G.Deleuze qui a su mieux que quiconque, filer ce thème dans son oeuvre. Dans ces conditions, une conception adéquate de l'activité humaine ne peut qu'aller là-contre,

et c'est à poser que l'activité humaine étant pure position, activité sans latence, opération d'actes discrets constructifs d'une culture, que Hume, puis d'autres ensuite, vont en venir, comme base critique à opposer à l'opération substantifiante du négatif, tenue pour l'opération idéalisante par éminence.

Or là est la difficulté centrale qui s'ouvre sous nos pas. Sans doute une autre, préliminaire, vient lui faire bord. La psychanalyse, si elle se définissait par une supposition de latence qui résiderait en particulier dans la position de l'inconscient, est-elle un idéalisme ? Si inversement on cherche à donner une définition conforme à son statut pratique, ne faut-il pas éliminer le concept de l'inconscient ? Ou bien plus simplement l'analyse elle-même ? C'est on le sait, le saut ironique que s'autorise G.Deleuze. On saisit alors de la façon la plus effective, que les questions théoriques sont l'envers de problèmes pratiques : l'inconscient est d'ordre éthique et non ontique. Si l'inconscient est d'ordre éthique, et donc pratique, sa position est soutenable seulement dans la référence à la pratique analytique : l'analyste fait partie du concept de l'inconscient. On voit que notre Introduction ne prétendait pas à être un simple morceau de style.

Toutefois, cette difficulté n'est encore que le bord d'une autre annoncée plus haut. Il nous faut en effet sonder jusqu'à sa limite ce qu'emporte une telle critique de l'inconscient comme latence, pure supposition. D'une part ce concept de l'inconscient implique une antinomie établie déjà : comment l'acte

analytique pourrait-il même avoir un sens, si l'inconscient était déjà-là, porteur d'une vérité de toute biographie sinon de toute éternité (nous ne souscrivons pas à la conception platonico-aristotélicienne d'un intellect agent identique aux archétypes jungiens). Rien qui puisse autant abolir l'événement même d'une analyse qu'une telle position de latence.

Ce n'est pourtant que le premier pas de la difficulté, qui en comporte d'autres. Plus radicale en effet est cette incidence : si l'inconscient n'est pas supposable comme latence, en puissance qui aurait à se manifester, nous devons conclure avec Hume qu'il n'y a pas d'être du sujet, ni savoir inconscient. Ou du moins le savoir inconscient se résume-t-il alors à une dispersion absolue d'où se déduit avec rigueur qu'elle ne saurait être d'aucun lieu. Mais dans ces conditions, c'est qu'il n'y a nul sujet de l'inconscient, nul acte analytique concevable non plus, sinon comme identification avec cette dispersion même. Il faudrait en conclure que l'acte analytique, s'il existait, serait identité accomplie avec le réel, car on ne voit pas quel sens alors conférer à la dispersion, sinon d'être ce qui ne parle pas. C'est ce thème dont G.Deleuze a su tirer la conséquence, soit la suppression même de l'analyse, faute de sujet. L'acte radical de l'analyse serait sa propre abolition. Ce qui fait la force démonstrative de la théorie deleuzienne est de détruire à la racine le principe de l'acte analytique en en suivant toutes les conséquences. Quel Holà ! y mettrons-nous donc, et d'où issu ?

Sans doute J.Derrida a-t-il mieux su que d'autres trouver ici dans le même mouvement de penséee, une limite, par ce tour de passe-passe qui revient à détourner le concept lacanien du signifiant en cette thèse qu'il n'y a pas de hors-texte; que donc il y a sème, soit dirons-nous, dissémination originaire de notre être. La dissémination conçue comme figure de la subjectivité en apparaît plus soutenable, puisqu'elle nous rappelle au destin historique d'un peuple qui ne trouve jamais si bienà faire sujet que lorsque son histoire le ramène à tel de ses tournants, à une crise majeure de son rapport à la dispersion. Qu'il y ait un peuple tel que le faire-sujet naisse de ce rapport mimétique où s'entretisse le Livre comme histoire de la Dispersion, et la dispersion elle-même, voilà qui déjà, donne à la radicalité deleuzienne une issue plus soutenable. Encore est-ce au prix d'y perdre également l'analyse. Pourquoi, nous n'avons pas à l'établir, sinon à dire que, sans doute, les effets de voile ne sont pas inopportuns à faire oublier ce qu'ils dissimulent.

oOo

Quoi donc de l'analyse dans ces conditions ? Aurions-nous à plier bagages ? Si nous ne le faisons pas, il apparaît une fois de plus que ce ne peut être que pour des raisons de pratique, qui seules nous maintiennent, puisqu'au principe, l'acte analytique ne nous est jamais apparu tant impossible ...
D'où donc vient son effectivité ?

Elle ne peut résulter selon nous que du coup de poing donné sur une table propice à faire résonner ce propos : qu'il n'y a pas de rapport sexuel. Il appartiendra au lecteur de chercher alors à situer l'antinomie extrême qui oppose cette formule à cette autre : qu'il n'y a pas de hors-texte. Rien qui s'oppose plus dans les rapports de fait à la pratique analytique.

Mais délaissons un temps la portée de la formule ainsi proposée, pour mieux suivre par préliminaire les conséquences de l'antinomie plus haut dévoilée dans le concept de l'inconsci-scient freudien.

Nous avons en passant établi déjà que le refus d'une supposition de l'inconscient suffit à détruire avec elle la position d'un sujet. Pour parodier Leibniz, qui ne voit en effet que nul ne saurait veritablement parler d'un <u>sujet</u> s'il n'était avant tout <u>un</u> sujet ? Il n'y a de sujet que s'il y a de l'Un quelque part. Si seule la dispersion règne, le sujet est aboli, en un sens qui non seulement outrepasse mais abolit la barre lacanienne, laquelle n'est autre que le refoulement selon Freud, soit l'existence même de l'inconscient.

Comment un sujet serait-il concevable dans la dispersion pure ? Comment dans ces conditions parler d'un savoir inconscient ? N'est-il pas évident que la notion de savoir ne peut tenir que rassemblée suffisamment par quelqu'Un. Quand bien même le savoir serait inconscient, il n'en faut pas moins que les signifiants représentent un sujet, ou qu'un signifiant re-

⟶ foulé représente le sujet pour les autre signifiants que l'Un en question rassemble. Dissipé le sujet, le savoir se disperse à son tour, mais de ce fait cesse d'être savoir. Le symbolique en tant qu'opération d'un rassemblement d'un morcellement préalable, perd de ce fait tout sens. A vrai dire, certains textes de Lacan parmi les plus radicaux s'orientent en ce sens. L'analyse du rêve de l'Injection d'Irma que Lacan propose n'est pas sans laisser deviner à l'horizon une dispersion du sujet qui confine à sa disparition pure dans le symbolique. Il n'en reste pas moins que même en ce point, le concept du symbolique est maintenu, et que le sujet, tout disséminé qu'il est, est rassemblé par l'opération subjectivante qui fait trou dans le réel. Une limite même en cette extrêmité, est toujours respectée.

Mais il est clair alors que sous cette hypothèse d'un refus de la latence inconsciente, tout sujet en tant que sub-stance, ne saurait être qu'un supposé . Le sujet-supposé-savoir de Lacan trouve ici une de ses interprétations possibles: la position du sujet de l'inconscient est simple supposition, issue de l'opération négativante. Comme telle, elle devrait être refusée, et dénoncée comme un des effets de renversement de l'ordre réel des raisons que Spinoza et Deleuze ont dénoncé : connaissance confuse et mutilée de notre vrai statut d'être dispersé. Nous reprendrons cette question de la supposition du sujet plus avant.

oOo

Mais à quoi visent dira-t-on, ces longs développements sur l'hypothèse freudienne de l'inconscient (2)? Ils ont d'une part pour portée de restituer à sa dimension problématique un concept dont on oublie trop qu'il est avant tout un artifice signifiant issu d'une pratique de discours. Mais par là nous visons à dénouer une autre difficulté : si l'inconscient est l'hypothèse fondamentale de la pratique analytique, c'est à suivre désormais les alternatives hypothétiques que celle-ci ordonne que nous pouvons nous attacher désormais. Or nous avons vu que la position de l'inconscient ne va pas de soi, et qu'elle est grosse d'apories (3) dont la question va être : comment retentissent-elles sur les autre termes de la doctrine ?

Il est clair que si l'inconscient n'est supposable d'aucune latence, si nous refusons de parler d'un savoir inconscient déjà là et que la démarche analysante dans sa régression, réactualiserait sur un mode nouveau, une autre faille s'ouvre : comment poser le savoir inconscient ? Y a-t-il même un tel savoir ? Deleuze a quant à ce point soutenu une position radicale en optant pour une position leibnizienne-spinoziste sur l'inconscient. L'inconscient n'est pas savoir, il est identification au réel en tant que celui-ci est absent à tout sujet. Nous ne suivons pas cette position, et notre choix pratique est autre. Autre par conséquent notre

définition de ce qui résulte de la première alternative.

Si la pratique de l'inconscient ne peut être retour à un savoir déjà là, axiome de base de tout augustinisme, que peut-elle être ? Il suffit pour résoudre ce point d'avancer cette thèse : que le savoir s'invente. De prime abord quoi de plus banal qu'une telle affirmation ? Aussi il faut en marquer la nouveauté. Commençons par souligner qu'elle est si peu triviale qu'elle constitue le fond de la critique leibnizienne de Descartes. Quel est le reproche fait par Leibniz ? C'est que Descartes à raison de son augustinisme ne conçoit le savoir que sous ces espèces : le savoir est déjà là de toujours. Il est accessible aux termes d'une régression méditante. L'abditum mentis auquel la méditation permet d'accéder dans l'ego cogito donne le tout ou du moins l'essence de ce savoir. Le savoir ainsi acquis au terme de la régression est le vrai : il est clair et distinct sans mélange de confusion ou d'obscurité. Il est enfin intégral à très peu près, puisqu'hors de lui, il n'y a que l'inessentiel, et qui ne saurait qu'être virtuellement atteint avec une très grande facilité.

On sait que sur ces points Leibniz contredira du tout au tout en partant de cet autre "axiome" : varia a me cogitantur. S'il y a diverses pensées, c'est donc qu'il n'y a pas de fond de l'être : le savoir s'invente, ne touche au réel que dans la confusion; la culture est accumulation de savoir; il n'y a pas de rupture avec l'aristotélisme mais cumulation des savoirs (4).

Mais tout ceci n'est que référence historique : quoi de notre pratique ? La thèse que le savoir s'invente rencontre là un autre paradoxe d'intérêt plus immédiat : ne voit-on pas la profonde antinomie entre l'invention de savoir et la conception non seulement de l'inconscient comme latence, mais même, avec l'effet du traumatisme ? Comment quelque chose comme le traumatisme hystérique pourrait-il être le noyau organisateur du refoulement si le savoir en tant qu'inventé ne peut permettre la supposition d'un tel noyau ?

Plus avant comment est-il possible de supposer un refoulement primordial ? On saisit ici à l'envers la fonction problématique du refoulement primordial dans le texte de Freud.
Si Freud est amené à le poser, c'est comme supplément obligé par la solution de principe qu'il introduit en posant l'inconscient. Le refoulement primordial donne la raison logique du geste de Freud, il n' a pas d'autre existence que de faire tomber dans l'oubli ce que ce geste a d'inagurant, par son redoublement.

oOo

Il apparaît alors nécessaire d'élucider ces paradoxes, par conséquent la conception que nous devons nous faire du "signifiant" (5).

L'inconscient, se laisse-t-on dire, est structuré comme un langage. Il n'est pas question d'élucider toutes les

implications problématiques de cette thèse, mais nous voulons en serrer certaines lignes de force. Le remarque-t-on ? Cette thèse est la position inaugurale de Lacan en matière d'analyse, avec cette autre qui ne lui est pas réductible, que le désir est le désir de l'Autre. Ces formules sont si peu réductibles qu'elles sont au contraire contradictoires, et que c'est pour résoudre cette contradiction que Lacan est amené à les maintenir ensemble. Par quoi nous indiquons l'effet de recouvrement d'un problème qu'implique la thèse du symbolique, en ce qu'elle semble requérir, à notre avis à tort, l'accord de ces deux thèses.

Elucider le "comme" qui fait tout le problème de cette thèse de l'inconscient, ne doit pas nous occuper ici. Remarquons simplement qu'il suffit à nous placer dans la pratique : si la pratique analytique est d'événement de la parole, il est alors nécessaire de supposer que le statut du sujet parlant lui est conféré par le langage. Le langage n'est pas flatus vocis; il n'est pas communication; il n'est pas non plus définition nominale des objets; il est nomos, en tant que celui-ci est la dispensation du logos. On voit que nous ne renonçons pas à ce que nous enseigne Heidegger, que le langage est la demeure de l'être. Que cet être se réduise à très peu près au sujet divisé, n'en efface pas la place mais la rend problématique. La forclusion de l'être n'est pas et ne saurait être sa nullité problématique.

La thèse sur le signifiant, en tant qu'il représente un sujet pour un autre signifiant (il n'y en a pas d'autre définition analytique), est donc profondément subordonnée à la position pratique de l'acte de la parole. C'est pour autant que l'analyse en tant que pratique, est mise en jeu de l'acte que comporte la parole, qu'inversement est appelée au titre de seing propre à frapper son enseignement, la thèse sur le signifiant. Il faut saisir le vrai rapport entre théorie et pratique : ce n'est pas la thèse sur le signifiant qui conditionne la parole; c'est à l'inverse la pratique qui exige la position problématique de cette thèse. c'est renverser l'ordre réel des problèmes que de renverser cet ordre des thèses. Cette inversion est sans doute nécessitée par le didactisme inhérent à tout enseignement; mais elle n'en est pas moins fausse en principe.

Ce rappel du statut pratique de la thèse sur le signifiant est importante pour notre fin : c'est elle seule qui nous autorise à ne pas nous préoccuper des "origines" du signifiant (6). Saussure ni Lévi-Strauss ne sont pour nous des références pertinentes, puisque seule la conception lacanienne permet de poser le "commencement" de toute position valable de la question de l'acte de parole (7).

oOo

Il y a un acte de la parole, Comment la parole peut-elle être porteuse d'acte ? C'est avec la religion, l'analyse seule qui a jusqu'à ce jour osé se faire porteuse de cette question pour en tirer les conséquences pratiques. A ceci près que la religion croit devoir s'en remettre au mystère de la Parole incréée ou de la Dette pour en justifier le s'abolir inhérent à toute apparition d'une telle question, alors que l'analyse se doit de le questionner, parce qu'elle est déjà affrontement à une question : celle que pose le symptôme. C'est parce que le symptôme est ce qui vient en travers de la vie du sujet, qu'en retour l'analyse prend acte de cette difficulté en ne manquant pas sa structure, qui est d'être difficulté. Le caractère interrogeant de l'analyse est la conformation éthique à quoi elle se plie pour satisfaire à la "nature" du symptôme.

La reconnaissance de l'acte que porte la parole, voilà l'acte que la parole comporte, et le découvert pratique de l'analyse. Irons-nous jusqu'à dire que l'acte de la parole, c'est sa reconnaissance ? Ce serait aller trop loin et ramener trop à une spécularisation de l'acte analytique, la pratique en question. Ce serait pour tout dire, lui donner un nouveau bouclage imaginaire. D'où l'importance de la division lacanienne entre parole et langage. Si entre l'homme et l'amour il y a la femme comme obstacle au rapport sexuel, il faut ajouter qu'entre la parole et le langage il y a l'inconscient. Le langage est condition de l'inconscient; l'acte de la parole porte

l'inconscient à sa dimension d'acte : c'est dans ce faux syllogisme pratique que réside tout le problème de la démonstration en analyse. C'est ce faux syllogisme que le "comme" de la thèse lacanienne est destiné à résoudre. Au prix de ce "comme", le saut est assuré qui permet de développer un enseignement. Selon quels termes soutenir un tel enseigner ?

Que la parole comporte un acte, que l'acte enretour, peut-être, n'existe que pour autant que l'être de l'homme se maintient dans la demeure du langage, sont donc notre référence. Voilà pourtant ce que le symptôme n'enseigne pas. Si le symptôme était parole, à quoi bon l'analyse ? Nous retrouvons ici une variante de l'aporie inhérente à la supposition de l'inconscient.

Aussi bien nous voyons se marquer l'effet de cisaille lié à notre faux-syllogisme de plus haut : c'est que le symptôme n'est point parole, mais signifiant. Or entre la parole et le signifiant, il y a le désir refoulé. Si le symptôme n'est point parole, c'est qu'alentour de lui, à peine une analyse engagée, naît le chatoiement des mille difficultés où le sujet s'engage. Ce dont le sujet ne manque pas de faire état, c'est d'abord de ceci que la parole, lui est manifestement impossible, à ce très peu près qui s'en émet : de le dire. Puis surgit dans le même style ceci, que sûrement l'analyste lui, doit l'avoir facile : et pourquoi sinon écrirait-il autant ? Bref la supposition de savoir va bon train, et il n'y a certes pas à y faire obstacle, puisque c'est d'elle que l'analyste s'au-

torise pour faire état de ceci : que cependant qu'il avoue ne pouvoir dire, le sujet dit. La parole, c'est sa difficulté. La difficulté de la parole est la parole elle-même. Déjà nous saisissons que la parole doit éviter la spécularisation plus haut dénoncée. Le transfert avant tout est et n'est rien d'autre que ce parcours de la parole en tant qu'elle est sa difficulté. C'est en ce sens premièrement que nous pouvons soutenir que le transfert est production de symptôme. On saisit sur le vif la radicale opposition que sur ce point la conception lacanienne du transfert soutient avec cette absurdité qui consiste à "analyser les résistances", bref à tenir pour résistance du sujet ce qui est la difficulté de la parole. Comment à partir de là pourrait-on saisir la fonction de la parole ? Mais continuons notre chemin.

Le symptôme, pose Freud, conséquent avec son hypothèse de l'inconscient, est le signe d'une régression à une position libidinale où le sujet était fixé. Sans chercher à développer ici l'ensemble de la doctrine de Freud, il nous faut interroger ce que sont cette régression, cette fixation. A nouveau, la spécularisation possible de la parole et de sa reconnaissance se dénouent : ce que le symptôme abrite, c'est le désir inconscient. Or le désir est désir est désir de l'Autre. C'est pourquoi le symptôme est un signifiant. Il n'est point parole comme tel, mais mémorial des chemins où le sujet a dû s'engager en tant que divisé dans ses origines (problème du stade du miroir qu'on n'a pas à établir ici). L'Autre, i.e. la mère, aura été

la condition historique, donc le lieu topologique, où cette division aura trouvé remède, avec la marque en retour de la parole de l'Autre. Mais comme on ne voit pas que la division du sujet doive avoir une fin (autre terme antinomique au précédent du stade du miroir), c'est en retour cette division qui porte la marque de ce passage par la condition de l'Autre : c'est dans le mouvement de ce retour que s'opère le signifiant, pour autant que l'Autre condition est condition de la parole. Bref, la mère parle à son enfant, tout autant que par là s'opère la parole de l'enfant dans ce jeu alternant que Winnicott a fort bien décrit (8).

A quoi bon ce topique plus qu'usé sur le désir en tant que désir de l'Autre ? (9). C'est que de là seulement peuvent prendre place et la fixation, et le statut de signifiant du symptôme. Que veut dire la fixation supposée à un "stade" ? Pourquoi le stade hypothétique doit-il prendre nécessairement la modalité d'une pulsion ? C'est que la pulsion n'est pas le dynamique pur, voire l'organique. La pulsion est, dans le sujet, le lieu de renversement où la demande du sujet a pris la marque du désir de l'Autre. La pulsion anale par exemple, n'est pas la simple "poussée" d'un besoin quelconque, ni même une demande de soin adressée à l'Autre; elle est avant tout le lieu d'insertion où la demande de l'Autre vient faire valoir son exigence éthique : séparer ce qui est à séparer, et par conséquent demande faite à l'enfant de s'en

séparer. C'est la marque de cette demande en tant qu'elle est articulation quant au désir, que l'enfant reçoit dans le jeu alternant avec la mère.

La nécessité de regression dans la névrose prend de là son sens. C'est pour autant qu'il y a eu dans cet effet de marque, jouissance, assomption du statut de déchet en quoi réside le sujet, cependant reconnue dans une dialectique où la relance de la parole a opéré, -c'est pour autant qu'il en fut ainsi, que le symptôme fait régression non pas à cette jouissance, mais au mémorial qui s'y statufia dans l'échange de parole. C'est dans la mesure où la jouissance est liée à la marque de parole, donc plus avant, à l'effet de langage, que le symptôme est signifiant. Le signifiant est le mémorial de ce que le sujet comme désirant doit au désir de l'Autre.

oOo

Si l'analyse est la pratique où se reconnaît l'acte que comporte la parole, en quoi se doit-elle de prendre en considération le symptôme ? Cette question bien sûr, est l'inverse de la bonne : l'analyse, pense-t-on, traite le symptôme. Que le symptôme doive quelque chose à la parole, ce serait secondaire. On saisit qu'en renversant la question, nous retournons par là l'implicite de cette supposée bonne formulation : c'est parce que le symptôme est le nouement

dans un signifiant, d'un problème irrésolu du sujet, que l'analyse prend acte du symptôme. LÀ seulement est la position adéquate du problème, celle qui nous évitera d'osciller de guérir à ne pas guérir, puisque, si l'on peut bien guérir des symptômes, on ne guérit pas du désir : maladie mortelle, on le sait depuis un certain temps, depuis que Kierkegaard a cru bon, en particulier, de s'interroger sur le concept de la maladie mortelle.

Nous saisissons en quoi la parole porte un acte. Elle l'est en ceci qu'elle démontre notre existence dans la condition du symbolique. Où donc Freud est-il amené à introduire la dimension de l'acte ? Dans le symptôme hystérique, d'abord pris dans son mimodrame de la "crise". La crise hystérique, c'est l'acte de l'hystérique : nous discernons le lien chez Mallarmé de l'acte et du drame, en tant que condensés dans un moment de crise. Dans la crise, qu'est-ce qui s'opère ? De prime abord, si l'on s'en tenait à la dénégation que le Maître tente de faire porter sur elle, rien de plus que décharge motrice d'une pathologie quelconque. L'objectivation prétendue clinique du symptôme hystérique, dont Charcot donne la figure suprême avec l'ambiguïté qu'elle abrite, n'a d'autre portée que de se mettre à l'abri de la question qu'elle comporte et que Freud reconnaît : elle est l'équivalent d'un acte sexuel. Comment donc un acte sexuel peut-il être ainsi mimé ?Comment se fait-il que le sexuel se prête par excellence à la dimen-

sion du mime ? Et surtout en quoi y-a-t-il un acte sexuel ? Ces questions trouvent à s'ordonner mieux d'un autre point qu'on va dire. Cependant insistons encore auprès de cette crise. La crise s'opère en drame : donc sous un regard, celui du Maître qui la donne à voir, lui offre les conditions de son déploiement. C'est qu'à la verité c'est à lui que la crise est donnée à voir, mais en quoi ?

L'acte sexuel que la crise comporte est calculé sur le Maître : c'est à partir du Maître en tant que pôle d'identification, que quelque chose est donné à voir que le regard du Maître autorise à se déployer, fût-ce dans la méconnaissance la plus grande. Est-ce à dire dans ces conditions que l'acte sexuel que la crise comporte est destiné au Maître ? Il n'en est rien et le Maître est trompé, ou plutôt détrompé, en ceci que, si la fonction du phallus est bien régulatrice du donner à voir que la crise comporte, ce qui est donné à voir, c'est justement ce qui y échappe. Loin que la crise abrite quelque satisfaction (du Maître) que ce soit, elle opère, et c'est son acte, la dimension de question que comporte l'insatisfaction, en tant que cette question vise un tout autre lieu: que veut une femme ? C'est cette question que la crise travaille, et qu'elle opère, dans le mime de l'acte sexuel. C'est pour autant que l'acte sexuel est mimodramatique par excellence, qu'ilest en retour le lieu de position de la question sur la "féminité" en tant qu'elle se définirait hors des

catégories du Maître (le phallus). C'est le parcours de cette soustraction opérante d'une question qui est l'acte véritable que la crise comporte. seulement il est alors sensible que la question se pose de savoir en quoi cet acte serait sexuel. Le sexuel est, par cet acte, rendu entièrement problématique. C'est parce que le sexuel est par l'acte de l'hystérique, rendu problématique, qu'en retour, l'acte (sexuel) est le lieu de questionnement sur la jouissance (féminine).

Reprenons cette question d'un tour nouveau. En posant l'acte sexuel dans la crise hystérique, à quelle conception de l'acte Freud nous introduit-il ? Pourquoi cet acte est-il celui que comporte la parole ?

Pour le saisir il suffit d'interroger sur la satisfaction qu'emporte l'acte dans la crise. La grande erreur serait de s'en tenir à une version comique de l'acte, soit à une version où prédominerait son interprétation à partir du phallus. Ce qui doit au contraire être saisi, c'est qu'à cet égard, l'acte vise l'insatisfaction comme telle. Mais de quoi ? Du désir sans doute, mais en tant que par là, est reposée la question que le désir comporte, -le désir que toute question abrite. C'est dans la mesure où la crise est monstration de la dimension d'interrogation de l'acte, qu'il est en retour possible de dire que l'acte est parole introduite dans le drame.

Un saut doit alors être opéré. C'est ce saut qui donne la mesure de nos hypothèses et positions de principe, loin

qu'il doive être au contraire d'abord expliqué. C'est de poser que, si l'inconscient est structuré comme un langage, le signifiant est refoulé. Mais dans ces conditions, les processus primaires en tant qu'ils ordonnent l'inconscient, ne définissent rien d'autre que la recherche d'un objet paradoxalement perdu. Entendons par là que la requête qui ordonne l'inconscient n'est nullement d'un objet passible d'être retrouvé, mais que la perte dont cet objet est frappé, est originaire. L'objet a, de toujours, été perdu. C'est là le sens du drame fraudien du complexe d'Oedipe, par delà la farce vraiment comique de l'amour pour la mère et du meurtre du père. Si la mère est le lieu premier d'une remémoration qui en fait le lieu du désir par excellence, ce n'est qu'à ce titre, de monter en farce une autre perte, elle originelle de l'appareil psychique. C'est dans la mesure où quelque chose est perdu d'origine, que l'appareil psychique est tout entier ordonné à sa retrouvaille, comme cause d'un désir. Mais aussi bien un tel retour ne saurait-il être que toujours manqué. On voit qu'ici encore, la conception lacanienne du signifiant est fondée sur une antinomie active. Mais loin que de telles antinomies représentent un défaut du système, elles en articulent au contraire la nécessité : c'est la pratique qui est le lieu de solution pratique des antinomies de la doctrine. Et inversement les antinomies de doctrine sont le signe de problèmes pratiques.

C'est cette dimension de retrouvaille impossible avec la Chose (das Ding) premièrement perdue qui autorise en retour à définir le réel comme impossible (sous-entendu : à retrouver). Mais quelle peut donc être dans cette condition la satisfaction inhérente à l'acte ? La réponse vient d'évidence : de le dire précisément. Si de dire est porteur d'acte, c'est en ceci que la satisfaction de l'acte tient à l'opération du signifiant, soit au retour impossible de la Chose que l'acte calcule. Ce retour impossible est la jouissance. La jouissance se distingue ici clairement du plaisir non pas en tant qu'elle serait outrepassement du plaisir, mais plus profondément en tant qu'elle est l'événement du manque inhérent à l'opération du retour. Tout acte est toujours manqué, et c'est de cette considération que se déduit la nouveauté du concept freudien de l'acte manqué : si l'acte manqué est à coup sûr réussi, c'est que dans son manquement, dans sa méprise (Vergreifen), s'opère le dire qui conditionne son événement. L'acte manqué dit la mesure de son échec.

oOo

C'est la nouveauté que Freud ouvre en posant le champ du symptôme comme lieu d'un acte nouveau. En quoi le symptôme (entendu analytiquement) est-il le registre propre d'une nouvelle figure de la rationalité en tant qu'elle tient au Logos ? En

ce que, de même que l'acte sexuel que l'hystérique met en scène, le symptôme abrite l'événement d'un sujet du désir tenant au dire. Ceci sous la condition de notre hypothèse de plus haut, que l'inconscient est structuré comme un langage.

Il nous est possible de définir le symptôme comme une formation de compromis où s'exprime le retour du refoulé. Cette définition ne va pas plus loin que l'énergétisme fade dans lequel Freud estime devoir dissimuler sa pensée. Elle ne serait rien sans le support clinique qui dans son texte, lui donne d'autres suites. Lacan a ici apporté du nouveau en posant que le refoulé et le retour du refoulé sont identiques (10); et que le retour du refoulé, loin d'être l'expression différée d'une pulsion , est avant tout signifiant d'un désir qui, inarticulable, est pourtant de la dimension de la parole .C'est bien cette position qui porte Freud aux impasses de sa pensée : à définir la névrose comme le négatif de la perversion par exemple; ou à ne pouvoir considérer la névrose qu'en termes de défense : en ceci que faute de savoir distinguer demande et désir, il en est réduit à définir la névrose en termes de conflit et de pulsion, définition dont l'inadéquation à la dimension signifiante du symptôme éclate constante. Ainsi apparaît mieux l'absurdité qu'il y a à définir la position de l'obsessionnel en termes de stade sadique-anal, là où il s'agit avant tout de la demande de mort venant de

l'Autre, et que le sujet reprend sous forme, comme il se doit, inversée, dans le désir voué à l'impossible.

Le symptôme abrite donc un désir, sur le mode où ce dernier subsiste, insatisfait voire impossible, selon la diversité d'accent que lui confère la structure. Il est aisé pense-t-on, d'en conclure que l'analyse consisterait à ramener au jour un désir et à l'établir, enfin articulé. Cette position ne peut que mener à une impasse faute d'une définition suffisante du désir. Qui ne voit en effet que le concept du refoulement primordial suffit à faire obstacle à une telle prétention ? Au reste que serait un désir enfin articulé ?

Si le désir n'est pas définissable par sa satisfaction, qui est d'ordre purement signifiant, mais par sa cause, en tant qu'il la manque, il est impliqué par là que la mise d'un terme au refoulement est un non-sens. D'où la nécessité de retourner la problématique en cause et de nous demander ce qu'est un symptôme. Si la nouveauté de l'analyse est de nommer le symptôme, ce dont elle fait par là état, c'est que la nouveauté du symptôme, c'est de faire sujet. Il convient de concevoir que le sujet comme effet du signifiant est l'événement nouveau que le symptôme abrite et produit. Comment sinon expliquer la portée de nouveauté toujours sensible dans le symptôme hystérique ?

Un désir tel qu'il ne soit pas marqué de symptôme est impensable : tel est le vrai sens de la guérison en analyse.

C'est de prendre acte de l'impossibilité de guérison que le symptôme prend sa nouveauté en tant que dite. Le sujet, c'est sa difficulté. La difficulté de l'événement de sujet, en tant qu'événement de dire, est symptôme. Ce n'est donc pas que le symptôme abrite un Quelque chose de difficile à dire : c'est plutôt que cette difficulté de dire est le symptôme comme tel, mais aussi sa nouveauté. La parole embarrassée, est la nouveauté pratique de l'analyse, sa nouveauté de pensée, dirions-nous pour un peu. Ce que Heidegger et Blanchot ont considéré comme la difficulté centrale du penser n'est pas l'objet que le penser aurait à penser; c'est le penser lui-même qui fait défaut. Nous ne pensons pas encore. Mais le Pas encore n'est pas ou n'est plus la promesse d'une pensée à venir; il est la forme simple que prend le penser en tant qu'il est sa difficulté, la difficulté de surgir hors du Rien. Identiquement il n'est pas de parole telle qu'hors du symptôme, elle soit facile. Ce que frappe le symptôme en tant qu'il entrave le sujet, ne prend qu'imaginairement la forme d'une difficulté. A la véritéc'est la nouveauté du symptôme que de frapper d'élision la parole du sujet : la productivité de l'inconscient est d'opérer par élision signifiante (11). L'inconscient est ce qui rompt le discours courant, non pas tant qu'il y introduise de nouveaux termes, que plutôt il brise les anciens. Cette dimension de soustraction négativante de l'opération signifiante, est celle du

désir aussi bien. Si la cause du désir est réelle, ce n'est à nul titre d'une présence qui serait là : la présence dans l'objet du désir n'est que le voile de l'absence qu'elle creuse comme l'ombre de son positif. Le désir avant tout n'est pas sans cause : c'est que cette cause n'est que le rien qui s'annonce derrière ce pas-sans. Telle est la logique de l'Unheimlich que Lacan met à jour dans l'angoisse.

Mais il est notable que dans cette condition, le symptôme lui-même est frappé d'une antinomie active : si le symptôme n'est pas le signe d'un désir refoulé qu'il faudrait exhumer, si le refoulé et son retour sont identiques, comment l'analyse renouvellerait-elle le symptôme ? Le refus d'une latence du désir dans le symptôme, refus parallèle à celui qui nous fait récuser la latence de l'inconscient, implique un paradoxe en retour : si tout symptôme est opération de sujet, il n'est pas sensible en quoi le désir aurait à être dégagé dans l'acte analytique ?

C'est qu'il faut prolonger l'opération, et poser que : le symptôme est productivité du sujet (12); l'analyse est production de symptôme. Si le symptôme est opération de sujet, et si l'analyse consiste à permettre cet événement, le sens pratique de l'analyse est autrement défini; elle est mise en acte du sujet dans la production de symptôme. L'inventivité signifiante dont nous avons plus haut fait la condition d'un renouvellement du sens pratique de l'analyse trouve sa place :

le symptôme est création de signifiant, en tant que le signifiant est opération aussi bien de ces élisions du discours courant par lesquelles s'opère un dire nouveau : Signorelli, Famillionnaire, et combien d'autres de ces hauts-lieux de notre pensée, ne sont-ils pas les termes autour desquels vient s'articuler le discours que nous proposons ?

La conception du symptôme que nous proposons, et qui s'inspire, notons-le, du travail de J.D.Nasio, appelle sans doute après elle de nouveaux déplacements. Mais notons d'abord à quel point elle donne suite à celle que Lacan nous donne du désir, et de sa place dans la pratique analytique. Demanderait-on impromptu ce qui constitue la ligne directrice et le sens de la conception que Freud se faisait de sa pratique, que faudrait-il répondre ? Cela est bien obscur, mais nous dirions quant à nous : Freud pense sa pratique comme la création du champ de la culture au milieu de la brousse des pulsions; quelque chose comme l'assèchement du Zuyderzee. Ces pulsions sont elles-mêmes conçues comme le déchaînement insensé d'un chaos où pourtant la culture a sa ressource; la vérité de la conscience noble reste la conscience vile. C'est pourquoi Freud en vient à penser au terme de son parcours l'analyse en termes de défenses du moi, maintien fragile du champ humain au sein de divers ordres chaotiques. Que l'interprétation que Lacan donne de cette seconde topique soit d'un autre style, c'est bien sa nouveauté. Il est clair que si la pulsion est le soubassement de l'être humain, quelque chose comme une force qui

va, et suit sa seule loi, la culture est impossible, ou sombre son horizon. Nous ne nions d'ailleurs pas qu'il en est ainsi, mais nous y mettons plus de sarcasme. Marx nous a là appris un autre tom plus salubre pour parler du fait humain.

Qu'apporte de nouveau Lacan ? Pour en resserrer le point vif, c'est le concept du désir, centre de la nouvelle pensée en matière d'analyse. Le fait humain central est rationnel de part en part ; la causalité psychique est sous la dépendance du rationnel dans le langage. Ceci implique une dimension autre du sujet qui est celle de la parole. Le désir n'est pas une force obscure et qui pousse vers son destin propre, le désir est articulable, et il l'est en logique.

Cette radicale restitution du sujet dans ce qu'il a de plus décentré en apparence, à un nouveau centre qui est la lumière du rationnel en tant que c'est le symbolique, est le nouveau de cette position. Ce pas prend toutefois dans la pratique des formes plus articulées. Comment concevoir le désir dans la pratique analytique ?

Le désir est désir de l'Autre : cette formule matrice de la doctrine est sur ce point d'une équivocité extrême et prête à plus d'un développement. Quel serait le thème central ? Celui-ci : s'il y a désir, c'est en tant que le désir est dans l'Autre. Le désir est avant tout celui de l'Autre. Ou encore c'est en tant que l'Autre est désirant de la cause qui le divise (désir du phallus chez la mère), qu'en retour le sujet

se divise non pas tant de cette cause que de ce désir dans l'Autre. Bref, si l'enfant en vient à se constituer comme désirant, c'est d'abord en ceci que le désir de l'Autre a ouvert une place de division dans le sujet, qui fait de ce désir autre la vraie cause du désir (13).

C'est en tant que l'Autre désire que le sujet se constitue comme désirant, de ce désir même. Cette thèse renouvelle du tout au tout le concept du transfert dans l'analyse. Pour Freud le transfert n'est en somme jamais qu'un embarras dont il faut bien le dire, il se serait bien passé, en ce qu'il nuit à la pureté du désir de savoir qui vise l'inconscient. Cette dimension de ne rien vouloir savoir du sujet si ce n'est l'inconscient, est un des aspects les plus frappants de Freud. C'est bien malgré lui, malgré l'autre, que Freud pactise à la longue avec le transfert non sans toujours, ce mouvement de recul là devant, si caractéristique de sa position.

Au contraire pour Lacan il n'y a pas de transfert du transfert (14): il n'y a donc que le transfert, et aucun au-delà ni en-deçà de celui-ci.

Cette conception prend sa portée de la position nouvelle du désir. Si le désir est articulé en raison, si par ailleurs le désir est désir de l'Autre au sens que nous avons dit, quelle autre voie de l'événement du sujet pourrait-il y avoir, sinon le transfert même ? L'opération du

tranfert est alors le parcours logique du désirant (15), et le travail analysant consiste à prendre acte de la conceptualité de ce parcours : le désirant, c'est son concept dans le transfert; le transfert est parcours logique de l'événement du désirant dans le sujet.

oOo

On voit comment cette conception rejoint la définition productive du symptôme que nous avons proposée. Si le symptôme fait événement de sujet en ceci qu'il le barre, s'il n'est pas l'expression d'un désir refoulé, mais si le refoulé et son retour sont identiques, il n'y a pas de désir latent à son opération. Inversement, le désir n'est pas une latence qui aurait à se manifester; il est opéré dans l'événement même du transfert. Le désir est opéré par l'effet divisant du désir de l'Autre, et le transfert est le mouvement logique de cette opération. Le symptôme et le transfert sont alors articulés l'un à l'autre : le symptôme est productif du sujet, le transfert est l'articulation de la production de symptôme. Ce n'est donc pas que le désir doive être conçu comme le positif à exhumer de la négativité des symptômes; c'est inversement que les symptômes sont comme tels opération productive d'un parcours du sujet. Le désirant n'est pas ailleurs que dans ce parcours en tant que tel. Là réside le mouvement analysant.

Mais cette position du symptôme, conséquence des forçages

aporétiques que nous nous sommes efforcé de suivre jusqu'ici, semble à son tour engendrer d'autre difficultés dans le registre de la pratique.

Dans le registre du transfert d'une part, elle semble rendre impossible de penser l'analyse du transfert. Dans la définition classique du transfert, celui-ci n'est en effet pas la fin de l'analyse, tout au plus le moyen de la mise à jour de la production signifiante inconsciente. S'il n'y a pas de transfert du transfert, aucun au-delà du transfert, comment un concept de son analyse et de sa résolution serait-il pensable ? La névrose de transfert, dernier mot de l'analyse ?

Plus finement on relèvera que cette position du désir en tant que le désir surgit du désir de l'Autre, implique en contrepartie que la position de l'analyste consiste à faire désirer. Mais s'il en est ainsi, où passera la différence spécifique entre position de l'analyste et position de l'hystérique ? Il apparaît que si la définition de l'analyse comme hystérisation du sujet est séduisante, elle est difficile à soutenir. Ici revient en force un problème au reste infini en son genre : l'entretissage extrême entre hystérie et analyse ? Car il ne fait pas de doute que si l'analyse part de l'hystérie, elle n'y reste pourtant pas. C'est cette rupture que Freud opère en posant l'inconscient, i.e. en renvoyant au proton pseudos de l'hystérique la théorie de la séduction par où celle-ci évite de prendre acte de son implication active dans l'Oedipe... et l'inconscient derechef.

Mais plus au fond, cette position semble engendrer une autre difficulté déductible des précédentes : si en effet la productivité de symptôme est le procès d'une analyse, on ne voit plus où peut passer le tranchant d'un acte analytique, au sens où l'a défini Lacan : moment de passage de l'analysant à l'analyste. Un tel moment de passage devient, dans une telle conception, impensable, puisque le saut qualitatif qui permettrait de donner la différence spécifique de la position de l'analyste et avec elle, de l'acte analytique comme ce saut, fait défaut. La conception discontinuiste du symptôme en tant qu'elle exclut la latence inconsciente pour poser la productivité du symptôme semble donc exclure une définition correcte de la pratique analytique.

oOo

Le lecteur aurait toutefois tort de penser que ces remarquent épuisent notre pensée, et que celle-ci trouve là sa limite, avec son échec. C'est pourquoi nous voudrions en matière d'aporie, faire quelques pas de plus. A supposer en effet que la conception que nous présentons soit marquée d'aporie, est-on en droit de penser qu'il existerait une position plus droite et moins frappée d'équivoque ? N'a-t-on pas noté la difficulté centrale dont nous sommes parti en posant l'aporie de l'inconscient ? Or ce paradoxe lui aussi en engendre d'au-

tres aussi notables.

Si l'inconscient est une latence qu'il conviendrait de faire passer à l'acte, n'en résulte-t-il pas toutes les apories décrites par Spinoza autour de l'idéalisme platonico-aristotélicien ? Ce que Spinoza montre entre autres thèses, c'est que la position de latence (puissance) par Aristote ne résout pas les impasses de la théorie de l'Idée , mais qu'elle ne fait que les déplacer en posant le seul acte pleinement concevable dans un Dieu qui ne peut que tendre à une transcendance implicite.

Il en résulte un concept idéaliste de l'acte dont les implications ne sont peut-être pas encore dégagées : l'acte est unique, il procède de l'Un. Seul Dieu, le Transcendant, est pleinement acte, toutes choses n'étant alors au plus que dégradation de l'acte divin. Dans ces conditions l'acte est pensé dans une dimension d'imitation : il y a un modèle de l'acte qui est l'acte plein, lequel est idéal, et il y a de mauvaises copies de l'acte, à rejeter par conséquent.(16). L'acte est donc Idée en tant d'une part qu'il informe la matière, mais en retour, il n'est d'acte que fixé à un terme idéalisant qui serait abolition de la mouvance sublunaire.

C'est à lutter contre une telle conception idéalisante de l'acte que le Stoicisme ancien s'est employé. Et il n'est pas vain de souligner que Spinoza d'abord, puis Marx ensuite avec son concept de praxis, s'efforcent de constituer une doc-

trine critique de l'acte, avec la conception immanentiste de l'acte qui en résulte. L'acte n'est pas donné d'abord comme idéal. Il est opération pratique qui n'est que donnée matérielle. Etant sans transcendance même "thématique" aucune, sa définition n'est pas dans un projet, mais dans son articulation comme fait. La notion chez Wittgenstein du fait (Tatsache) comme existence d'états de choses (Sachverhalte (Tractatus 2. et 2.01)) est une reprise de cette conception praxique de l'acte, poussée ici à sa limite dans une dimension discontinuiste. L'acte en effet dans ces conditions ne saurait être prédermíné par quoi que ce soit : l'acte est ce qui s'opère. Le nouveau de l'acte résulte de l'acte et ne l'anticipe pas.

N'est-on pas en droit alors de penser qu'un tel concept de l'acte constitue un élément critique sans précédent de l'idéalisme implicite à la notion d'une latence inconsciente ?

Si l'inconscient est déjà-là, c'est qu'il y a une référence adéquate de l'acte. Celui qui soutient cette référence est donc l'analyste, didactisé de part en part par cette soutenance, hors même de toute didactique. L'acte analytique est défini sur un modèle qui est la vérité inconsciente. Il se définit comme passage (kinèsis), cette catégorie si insistante chez Kierkegaard, et passage de l'analysant à l'analyste. À certains égards une telle conception de l'acte comme passage revient virtuellement à abolir le sens même de l'acte analysant, le seul analytique (17), puisque la dimension effec-

tivement renouvelante de l'acte analysant est par là effacée. On saisit comment une conception idéalisante de l'acte ainsi défini peut devenir à quelques variantes près la doctrine régulatrice d'une institution analytique quelconque(18).

oOo

Ainsi le concept d'un acte analytique dans l'aporie problématique que nous venons de décrire, apparaît plus distinct. C'est une des nouveautés les plus fermes que Lacan nous ait proposées, que ce concept de l'acte, en ce qu'il nous permet mieux que celui d'éthique, de situer l'analyse comme une pratique. Mais on voit que ce concept est à éclairer de l'alternative que nous venons d'ouvrir. Devra-t-on dire que l'acte analytique est le passage de l'analysant à l'analyste ? Ne voit-on pas dans ces conditions qu'il n'est d'analyse que didactique ou nulle, et que l'acte analysant dans sa dimension de construction nécessaire est alors évacué. Dire que les non-dupes errent, est une formule bien insuffisante, si elle nous invite soit à errer, soit à ne pas errer... Sans doute ne pousse-t-on pas si loin la conclusion... fausse en tout cas. C'est qu'une telle conception de l'acte ne le faire résider que dans cette certitude qu'à être dupe de l'inconscient, on serait enfin dans le vrai; voeu pieux bien entendu. Mais un tel vrai n'existe pas : il n'y a pas de transmission de l'analyse; il n'y a que l'acte analysant, producteur dans son effet, d'une

nouveauté de discours analytique en tant que reste de cet acte. La seule transmission de l'analyse est de faire état de cet acte analysant, non pas pour en juger, mais pour en donner à entendre à d'autres -ce qu'ils ne peuvent entendre, soit ce qui est leur propre acte : écho rendu de ce qu'eux-mêmes ont pour leur part opéré. L'analyse ne se transmet ni ne se reconnaît; l'analyste fait état de son analyse dans la mesure où il estime que som opération analysante a opéré un nouveau dont il entend s'énoncer comme le reste toujours à redire puisque chû comme réel d'un discours infini (11).

oOo

Il y a donc dans l'acte analytique, du réel. C'est même le seul énoncé sur lequel l'analyste puisse ne pas rester réservé. C'est que cet énoncé comporte déjà en lui-même la trace d'une réserve qui dispense de la redoubler. Une conception alternative à cet énoncé est-elle en effet possible ? -On ne peut mieux ! et on n'a pas manqué avec le sens de la rigueur démonstrative que comporte l'acting-out, de la formuler.

Sur quoi repose la conception deleuzienne des machines désirantes ? Sur une tentative de reprise à l'envers de la pratique analytique, dont le point de départ serait en somme ceci: de "rendre réelle" intégralement la pratique, laquelle deviendrait de ce fait dispersion pure identique au réel, sous le

nom par exemple d'une identification au "Chaosmos". -C'est bien pour contrer une telle thèse qu'on pose certes le réel : mais comme impossible : soit n'étant abordé que par les voies d'une pratique de discours qui laisse place au champ du langage, à la fonction de la parole. C'est cette réserve fondatrice qui instaure l'insistance de la pratique analytique. On n'y est pas sans savoir qu'il y a du réel, lequel n'y est pourtant abordé que selon le biais de la castration... soit de la farce limite que comporte le statut du sujet désirant. Quant à la fonction du phallus en tant qu'elle emporterait avec elle la castration,nous ne souhaitons pas en développer le thème ici, nous suffisant cet énoncé régulateur de plus haut.

oOo

Mais c'est autour de cet énoncé que vont venir s'ordonner et les énoncés fondamentaux de l'analyse et sa pratique : L'inconscient, la répétition, la pulsion, le transfert (20). Ces concepts n'ont de fondamental que de s'ordonner à un abord du discours analytique qui se conforme à cet "Il y a" du réel. C'est pourquoi d'une part la pratique analytique pose le sujet dans la dimension de l'objet à retrouver, soit à partir de la répétition (21). D'autre part Lacan, nomme la "Chose" comme le concept propre à fonder l'éthique de l'analyse (22). Qu'est-ce que la Chose, résumée à son vif ? Rien d'autre que

la position de ceci, que s'il y a du réel, il est impossible, soit chû comme reste de l'opération du sujet, et donc comme centre d'absence du champ du langage, autour duquel la fonction de la parole, voire le montage du désir, ne vont pas manquer de venir converger. La convergence autour du lieu du vide de la Chose dans le champ du signifiant, est la donnée fondamentale de la "topologie" lacanienne, celle qui ordonne cette topologie à être un effet de retour, selon l'augustinisme latent que nous avons déjà saisi dans la doctrine. A quoi il convient d'ajouter pourtant que, dans la mesure où le retour est impossible, il naît ici un autre de ces paradoxes pratiques dans lesquelles le travail de Lacan ne cesse de s'exprimer : il y a du retour, mais le retour est impossible; et c'est pourquoi le retour a lieu. L'ordonnancement de la répétition signifiante à un vide fait de ce vide sa cause nécessaire en tant qu'elle le rend impossible.

Doit-on alors au vu des apories de la conception du retour en tant qu'elle impliquerait la latence de la Chose supposée, conclure que cette logique du retour doit-être dépassée, abolie pourquoi pas ? La proclamation de l'exil incontournable et de la dissémination originaire ?

Quant à nous et pour autant, pour nous répéter, que l'analyse est une pratique, nous nous en tiendrons à ce seul énoncé: il y a du réel, autour de quoi s'ordonne la pratique analytique. L'acte analytique est la prise en considération des ef-

fets de ce réel dans le dire analysant. Il est l'opération selon l'événement de la parole, de quelque nouveauté de sujet, en tant que celle-ci ne saurait être que notre restitution mais selon la parole, à la loi du Rien qui fait le fond de notre nature.

NOTES

(1) Cf. Abrégé de Psychanalyse, Ch.4.

(2) On n'étudie pas l'autre hypothèse : la réalité psychique. Cf. Abrégé, Ch.1.

(3) D'où la démarche de notre Maîtrise.

(4) Autant dire que Leibniz n'est pas althusserien. Nous non plus d'ailleurs.

(5) Il est entendu qu'ici, ce terme n'est reçu que dans sa prise dans le texte lacanien, voire analytique. Cf. J.C. Milner : l'Amour de la Langue, Paris 1978.

(6) Selon la distinction de Canguilhem entre commencement et origine.

(7) Cf. Milner, op.cit. et J.A.Miller: Théorie de Lalangue _in_ Ornicar? nº1.

(8) Cf. également J.Lacan : La Relation d'Objet.

(9) Par manque de place, nous ne développons pas non plus cette

hypothèse, mais nous montrons son point d'insertion logique. Tel est le sens général du présent texte, d'où son titre : nous ne développons que l'hypothèse de l'inconscient, qui sert d'axe à la démonstration.

(10) Lacan : Séminaire I pp. 215-216, Paris 1975.

(11) Lacan : Séminaire VI, résumé de Pontalis.

(12) Ce que J.D.Nasio appelait autrefois "implication productive". Cf. J.D.N./G.T. Les Lieux du Réel in Scilicet n°5.

(13) Cf. C.Conté: Le Clivage du Sujet et son Identification, in Scilicet n°2/3. Cf. également Lacan: Séminaire 1.

(14) Lacan : Résumé du Séminaire XIV in Annuaire EPHE6. sect.

(15) Lacan : Ecrits pp.215-226.

(16) G.Deleuze : Dfférence et Répétition.

(17) Lacan : Séminaire I p.42.

(18) Et non pas spécialement de l'EFP, que nous ne voyons pas si coupable là-dessus. Car quoi d'autre ailleurs ?

(19)J.D.Nasio: L'Inconscient À Venir, in Congrès de l'EFP sur la Transmission de l'Analyse, a.p..

(20) Pour reprendre la liste qu'en propose Lacan in SéminaireXX.

(21) Il faudrait savoir laquelle : celle de Nietzsche ou de Kierkegaard ? Ou une autre encore ?

(22) Lacan : Séminaire VII, Leçons 1 à 5. Cf. aussi M.Safouan: Le Structuralisme en Psychanalyse, passim.



~~[illegible]~~

- I - Sur <u>Persona</u>, de Bergman.

" Rappeler ici que la <u>Persona</u> est un masque, n'est pas un simple jeu de l'étymologie ..."

"... C'est la première donnée de notre expérience que de nous montrer que la figure du masque, pour être dimidiée, n'est pas symétrique — pour le dire en image, qu'elle conjoint deux profils dont l'unité ne se soutient que de ce que le masque reste fermé, sa discordance pourtant indiquant de l'ouvrir."

J. Lacan. "Ecrits" p671.

PREMIÈRE PARTIE.

Etudier un film semble d'abord exiger le récit de ce film, la transcription de l'histoire que l'auteur est censé avoir représentée en usant des moyens propres au cinéma. Ce récit, cette histoire, se caractérisent d'abord par la cohérence ou la continuité des divers thèmes abordés au cours du film. Autrement dit, les divers aspects du film doivent se laisser ramener au récit que l'auteur exprime. Certes le cinéma, usant d'artifices graphiques, nous a habitués à modifier cette exigence de continuité. Les retours en arrière, les évocations en sur-impression de souvenirs, la suscitation d'univers issus du rêve, de l'imaginaire, sont de tels obstacles à la compréhension d'un film. Mais loin de s'y arrêter, l'esprit s'efforce au contraire d'intégrer ces aspects nouveaux en mentionnant dans le cours du récit — du compte-rendu du film le procédé utilisé par l'auteur pour évoquer une réalité qui, pour ne plus être immédiatement celle des faits pourra être, disons la réalité intérieure (Wirklichkeit) d'un personnage du film, un rêve, un souvenir, etc... ou tout autre chose.

Persona, de Bergman, présente d'abord de tels obstacles à la compréhension. Il semblerait alors opportun d'appliquer à ce film le traitement évoqué plus haut, de chercher à dégager des divers artifices techniques employés par Bergman un récit répondant à l'exigence de cohérence qui seule satisfait à une "raison" logique. De telles tentatives ont été faites, non sans précautions et sans difficultés, par divers critiques. Mentionnons celle de M. de Baroncelli (Le Monde 7 juil. 67). Mais déjà, M. de Baroncelli nous avertit, reprenant en cela une remarque de Bergman, que la reconstitution qu'il nous offre est toute provisoire, qu'il appartient à chacun de nous de forger ses propres

clés pour la compréhension du film. D'autres raisons trouvent, pour expliquer cet aspect déconcertant de Persona, d'autres tournures similaires, parlant par exemple de film à plusieurs entrées.

Nous nous permettrons deux remarques.

La première, d'ordre général et qui n'engage que nous, est la suivante : Lorsqu'une tentative d'explication d'un fait, pour le cerner sous ses divers aspects, est obligée de superposer divers fragments de théories sans les articuler de façon cohérente, c'est qu'aucune de ces explications n'est la bonne. Bien entendu, il convient de préciser ce que nous entendons et celui comme trouvant sa cause dans l'impossibilité d'intégrer à l'une quelconque de ces théories une série d'aspects qui contredisent la théorie avancée. La psychanalyse, la méthode de Marx et les études qui les prolongent comme celles de M. Lévi-Strauss en ethnologie nous ont enseigné à nous tirer tant bien que mal de ce mauvais pas. La remarquable étude de M. Lévi-Strauss sur l'échange matrimonial de la société Bororo nous sert de base théorique : Une série d'aspects simples de la réalité semblent s'intégrer dans une théorie largement admise de l'échange : l'exogamie dualiste. Mais la société BORORO pratique également un certain nombre d'échanges matrimoniaux "a-structurants", constituant ainsi un ensemble de lois secondaires ne relevant pas de la théorie simple décrite plus haut. Ces lois, véritables "lois d'exception" dérogeant à la théorie générale, M. Lévi-Strauss les analyse en les confrontant à un certain nombre de faits propres à la société Bororo. Il arrive ainsi à montrer que

les lois réelles de l'échange matrimonial sont en fait fort différentes de la théorie généralement reconnue, celle de l'échange dualiste strict.
Pour théoriser notre recherche : la méthode de M. Lévi-Strauss nous a enseigné qu'on ne saurait s'en tenir, dans le cas au moins de telles défaillances théoriques, à une simple "théorisation" du fait — ou apparence. Ce n'est qu'en abandonnant l'immédiat pour lequel les théories semblent achopper, en cherchant à intégrer les divers "donnés" simplement décrits et contradictoires de cette apparence, en intégrant ces théories de l'évidence l'une à l'autre "a-structurales" — mais dans une autre théorie qui ne rejoint l'apparence qu'après en avoir démontré la réalité rationnelle — qu'on parvient à dépasser un simple "bricolage" théorique qui n'est que l'expression d'un embarras de la complaisance devant l'aspect contradictoire de l'immédiat. Nous suivrons cette méthode dans l'étude du film de Bergman.

En effet — et c'est là notre seconde remarque — il existe dans Persona une "scène" — une séquence — qui reste tout à fait réfractaire à toute tentative d'explication simple (III, 16 dans ma notation) : celle où Alma, entrant dans la chambre d'Elisabeth, parvient à lui faire prononcer le mot : "Rien". Est-ce d'elle que Bergman voulait parler, lorsqu'il disait "qu'un passage au moins (de son film) lui était complètement étranger"? M. de Baroncelli manifeste également sa gêne, et, la dissimulant tant bien que mal, décide de passer outre à la difficulté — en ne la mentionnant pas.

Cette séquence ~~[illegible]~~ était à proprement parler le film, et elle est de plus d'une importance extrême, puisqu'elle relève en somme de la trame dramatique du film, à savoir du mutisme d'Elisabeth.

Ce que ne semble pas avoir remarqué M. de Baroncelli, — et c'est là le point sur lequel repose cette ~~[illegible]~~ étude — c'est que /cette séquence a lieu à l'hôpital ~~[illegible]~~ où partit que le Docteur Sommarius/. Tout le confirme : l'aspect de la pièce, claire et nue, quand la chambre qu'occupe Elisabeth à la villa est sombre ; la forme des poignées de portes, typiques par leur curieux montage vertical ; les divers commutateurs électriques * également singuliers et que l'on ne retrouve qu'au début du film — comme les poignées de porte — lorsque nous savons qu'Alma et Elisabeth sont à l'hôpital. Il n'est pas inutile, à cet égard, de rappeler que l'électricité fait défaut dans la villa du docteur Sommarius : Nous sommes au bord de la mer, loin de tout raccordement possible à une ligne, c'est là le prétexte qu'a saisi Bergman à utiliser toutes ces lampes à pétrole — avec les deux femmes et le bord de mer, c'est l'objet le plus fréquent sur l'écran — lampes dont il sait par ailleurs tirer de si beaux effets. De plus, le poste-radio d'Alma est un poste à piles, ce qui renforce notre conviction. Et pourquoi, dans le cas contraire, utiliser des bougies, à table, comme le font les deux femmes ?

* Placés près de la porte !

Comment alors comprendre cette séquence ?

Il est aberrant de penser qu'après la /colère d'Alma se défoulant en giflant Elisabeth/, les deux femmes auraient pu /rentrer à l'hôpital/ — pourquoi y faire ? — puis seraient revenues à la villa //(Matin du départ présumé d'Elisabeth faisant sa valise)// et ce, sans que Bergman nous laisse rien supposer d'un tel départ, ni de son utilité. En effet, les trois scènes relevés

sont rigoureusement enchaînées dans le film, sans aucune autre allusion ou rupture, sinon un "blanc" prolongé de l'écran. Dès lors, la scène citée n'a plus de sens et le film non plus : nous avons en effet affaire à un de ces éléments "a-structuraux" qui refusent de s'inscrire dans la "théorie structurale" : ici le récit simple de "l'action" tel que le fait par exemple M. de Baroncelli. Nous avons recherché d'autres explications, en nous orientant cette fois vers l'étude des procédés graphiques. Nous avons remarqué la parenté graphique entière qui existe entre cette séquence et la séquence où Alma fait la connaissance d'Elisabeth, à l'hôpital H. (Nous aurons d'ailleurs à reparler de ces répétitions graphiques dans le film). Comment comprendre ces ressemblances ? Doit-on tenir l'ensemble des séquences insérées entre les deux citées pour un "temps mort" de la réalité ? Autrement dit, l'ensemble du film ainsi construit doit-il être tenu — disons pour un fantasme d'Alma, bâti avant de faire la connaissance d'Elisabeth ? Le rêve — l'inconscient — nous ont habitué à de telles distorsions de la réalité et de la durée vécue puisque des fantasmes vécus comme fort longs peuvent prendre place en des durées réelles très faibles. (Ces phénomènes de distorsion du temps dans le fantasme sont peut-être à mettre en rapport avec le phénomène de reviviscence du passé qu'un humain en état de danger lorsque est pensé connaître). Mais cette interprétation de la séquence — qui serait valable pour d'autres dans le film — est assez inadéquate dans ce cas. Son plus gros défaut est peut-être de passer sous silence les faits réels qui auraient amené Elisabeth et Alma à se rendre à la villa — ce qui eut bien lieu comme en témoigne leur départ pour la villa. De plus, la similitude graphique

que nous avons relevé entre les deux séquences n'est pas totale. Citons, par exemple, le fait que E. ait eu deux oreillers dans la première scène, au lieu d'un seul dans la seconde. Les différences nous éloignent de notre interprétation. Que d'autres explications puissent être données, cela est possible, nous n'en avons pas trouvé. Devant cet échec, nous nous sommes vu contraint de redéfinir le sens du film de Bergman et d'abandonner la notion de récit – cette forme simple, voire simpliste de l'histoire, pour définir une autre approche du film.

Notre hypothèse initiale simple est que *Persona* est un masque, ou, si l'on veut, un rôle, ce que rappelle le titre du film. Cette notion de masque, nous l'empruntons à l'étude sur l'art que M. Lévi-Strauss nous donne dans l'"Anthropologie structurale", dans l'essai sur le dédoublement de la représentation. Notre projet est de montrer que *Persona* possède ce que nous pouvons appeler une "structure de masque", et, en particulier, que le dédoublement de la représentation y occupe une place importante.

La question se pose alors de savoir sur quelle base nous allons développer cette analyse. De façon générale, le problème est posé d'une analyse structurale du film. Cependant, nous ne voudrions qu'en esquisser les grandes lignes. Le film semble posséder des propriétés fort voisines du mythe : "histoire" rigoureusement délimitée – malgré ses variantes – invariable dans son unité, il se laisse interpréter – à travers ces variations mêmes – à l'intérieur d'un groupe de

transformation", expression qu'on pourrait chercher à définir avec plus de précision. Le film peut d'ailleurs être reclassé dans plusieurs groupes distincts qui se recoupent ou non : Production d'un auteur donné, d'une époque donnée, d'une école comme "l'expressionnisme", d'un genre – le western, le film policier, etc... –. C'est à l'intérieur de ces groupes que le film acquiert sa signification. Le film possède en commun avec le mythe d'autres propriétés ; la compréhension n'a lieu que dans la mesure où on le renvoie à une culture donnée, ou, de façon moins restrictive, à une infrastructure qu'il élabore avec plus ou moins de liberté au regard à ses fins propres. C'est de plus pour telle et telle culture, dans tel ou tel milieu social que le film transmet son message.

Les analogies que nous tentons de dégager entre mythe et film ont aussi pour objet de nous permettre l'extension de la méthode d'analyse structurale au film. Cette méthode a pu être appliquée au mythe à dater du jour où, sur la base du modèle saussurien du phonème, on élabora la notion de "mythème", élément signifiant du mythe acquérant un sens à l'intérieur de structures dégagées. Comment alors définir, dans le cas du film, cet "élément" de film seul susceptible de permettre de dégager des lois structurales générales dans un ensemble à première vue non réductible en éléments ? Le film pose en effet un problème qui lui est propre : Alors que le mythe et son analyse relèvent tous deux du discours et que la fragmentation du mythe en ses éléments peuvent se faire sans problème de transposition, le cinéma, employant le procédé graphique de l'image reste réfractaire à l'analyse si on ne définit pas un mode de transposition de l'image au langage. Encore le problème n'est-il pas si simple :

Car le mythe constitue, en son récit, une totalité qui, pour être ordonnée en une histoire — se déroulant suivant un temps —, n'en reste pas moins "hors du temps" en égard à l'analyse qui la fragmente. Il n'en est plus de même au cinéma, où la dimension du temps — temps "intérieur" du film — est étroitement liée à un déroulement progressif des séquences comme à la possibilité de compréhension du film. Certes, le temps réel et le temps simulé par le film ne sont pas identiques. On pourrait même penser que nous nous trouvons devant un problème analogue à celui de la mythographie : une histoire, possédant un temps "intérieur" ne peut être "racontée" que suivant une certaine chronologie réelle. Pour identifier ces deux problèmes, la question doit être posée de savoir si l'histoire que le film constitue lui est consubstantielle qu'elle le semble de prime abord, ou si au contraire elle n'est que le support d'un message global en quelque sorte indépendant du récit même.

cf. Lévi-Strauss et l'analyse des mythes dans l'Anthropologie structurale.

Autre point à traiter : Alors que le mythe n'use, pour s'exprimer, que du langage, le cinéma use simultanément de l'image et du discours. On pourrait penser que l'image ne joue qu'un rôle secondaire dans "l'histoire"; en somme, une représentation muette d'un discours virtuel. C'est ce qui a lieu au théâtre, où le discours, essentiel, ne fait que recevoir une illustration qu'on estime — à tort ou à raison — largement arbitraire, sinon dans le cas peu fréquent de certaines mises-en-scène requises par "l'histoire" même. Mais importer cette exception au cinéma, — pour autant qu'elle soit juste au

théâtre – c'est méconnaître par là-même la possibilité d'expression proprement graphique de cet art. Si cette méprise est possible dans bon nombre de cas, elle ne l'est plus à tout le moins dans Persona, où la facture graphique joue un rôle essentiel pour la compréhension du film.

Nous essayerons de répondre ces diverses questions – qui ne sont que des points particuliers de la recherche d'un "élément de film" pour l'analyse structurale, en adoptant comme solution de la transcription du film en discours la description : les séquences, décrites d'après la vision du film, seront alors traitées suivant la méthode ordinaire de l'analyse structurale, par fragmentation du discours en ses éléments signifiants. On obtient donc à la place du film un "compte-rendu", un scénario, mais envisagé du point de vue du spectateur – de l'écran et des plans représentés. On peut se demander [redacted] quelle est la validité de la description discursive de l'image ; comment affirmer que les éléments dégagés sont bien "réels". La réponse est simple : "on fait ce qu'on peut". Qu'elle soit insatisfaisante, cela est certain. Mais il ne faut pas perdre de vue la signification de l'analyse structurale : cette méthode consiste d'abord à structurer un matériel brut. Que ce travail de recherche des structures ne soit jamais achevé à un niveau quelconque de l'analyse n'a donc rien d'étonnant : l'analyse structurale est interminable par essence. M. Lévi-Strauss ne la qualifiait-il pas de "science résiduelle par excellence", faisant allusion au fait que celle-ci ne prétend pas découvrir une totalité structurée, mais uniquement "du structurable dans une matière brute" ? C'est donc largement sur la base d'impressions personnelles analysées en nuance d'après ce

matériel qu'on possédera.

- - - - - - - - - - - - - - - - - -

Abordons maintenant l'analyse du film.

Un des premiers traits qui peut frapper le spectateur en égard à la "structure" est la répétition de certains plans, de certaines séquences ou "moments", répétition qui peut avoir lieu telle quelle, sans autre modification, ou au contraire, qui peut avoir subi de légères altérations de sens par l'intermédiaire de changements graphiques mineurs. Une première approche de cette particularité du film nous permet ainsi de dégager "en gros" trois "moments" de redoublements de séquences ou plans :

Mal écrit.

Moment 1 : L'introduction du film, depuis /l'image des charbons de la lampe à arc qui s'allume/ jusqu'à l'introduction du /générique/ — à quelques plans près qui devront être précisés. On retrouve en effet cette introduction, mais en quelque sorte "renversée", ou mieux, symétrique de l'introduction comme /conclusion du film/.

Moment 2 : La séquence où /Alma veut raconter à Elisabeth la cause supposée de son mutisme : sa haine pour son enfant/. C'est certainement la scène la plus marquante du point de vue de ces redoublements.

Moment 3 : /Passage sur l'écran de certaines images "incohérentes" ou supposées telles/, qui scindent le film, après la scène du /verre brisé par Alma/, scène dans laquelle semble se briser la belle amitié des deux femmes : /main clouée/,

A revoir.

/ Dernier animé ce film dans lequel un homme, vêtu d'un collant représentant un squelette, jaillit d'une malle, poursuit un infirmier et un policier, etc... /

Comment interpréter ou comprendre ces redoublements ou "dédoublements de la représentation"? Certaines réponses simples peuvent être avancées : la recherche de la notion de "dédoublement de la représentation" dans ces scènes serait une question toute formelle dépourvue de sens, et qui ne tiendrait pas compte de la signification propre à chacune des séquences relevées. Il conviendrait seulement de rechercher ces significations particulières. Ainsi, on peut envisager l'introduction au film comme un "procédé" destiné à choquer le spectateur et lui permettre également – et rétrospectivement – de comprendre que l'enfant apparu sur l'écran est le fils d'Elisabeth. On pourrait d'ailleurs affiner cette critique et préciser encore bien des plans ou séquences qui ne relèvent pas du dédoublement de la représentation dans ces mêmes Moments symétriques (dédoublés). De même, on peut envisager le dédoublement du Moment 2 comme une allusion à l'identité de problème des deux femmes voire comme le "transfert" d'Alma sur Elisabeth, comme le fait M. de Baroncelli. Ainsi, le procédé graphique utilisé par Bergman ne relèverait plus que de "l'artifice" sans plus.

Quelques remarques.

Il ne s'agit nullement, dans notre analyse, de dénier le sens particulier des diverses séquences envisagées. Seulement, après avoir exposé la signification qu'elles acquièrent dans leur singularité, il ne nous reste pas moins à expliquer la similitude formelle indiscutable qui existe entre ces scènes. Quant à penser qu'il ne

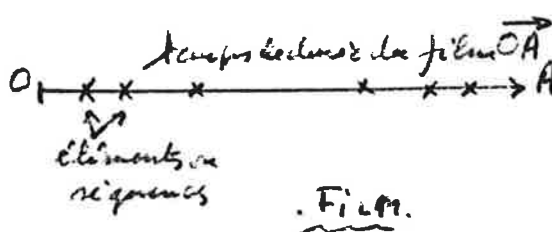
s'agit que de simples artifices?, jeux graphiques ~~[illegible]~~ insignifiants, c'est singulièrement méconnaître le pouvoir de création de Bergman et son talent d'auteur que de réduire son œuvre à ces jeux gratuits. C'est là en outre un très mauvais principe explicatif, puisqu'il consiste à renier toute explication.

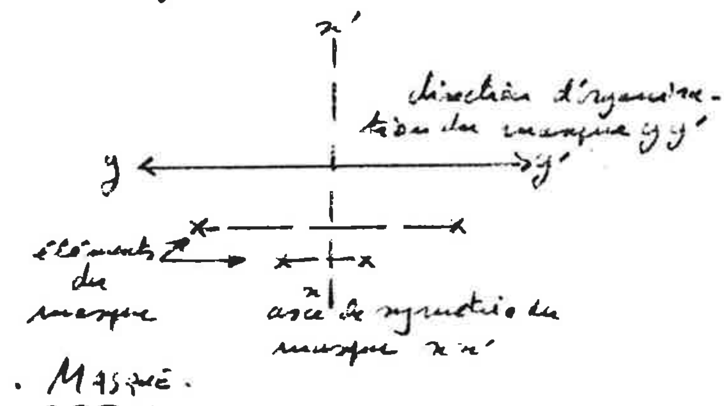
Mais que penser alors de ces variations secondaires qui interviennent dans les moitiés des moments dédoublés? Il nous suffira d'évoquer un des points de la recherche de Lévi-Strauss : c'est que le dédoublement de la représentation va de pair avec l'usage de l'asymétrie de détail élaborée sur les éléments de la symétrie globale du dédoublement. Cette étroite intrication de dissymétrie et de symétrie fait le charme des peintures faciales GAÏCURU, c'est encore elle qui intervient, introduisant des variations de détail dans les séquences symétriques du film.

Pour résumer : Dédoublement de la représentation, masque, symétrie, intrication de la dissymétrie de détail et de la symétrie globale, tels sont quelques-uns des concepts avancés dans cette analyse. Il nous reste à dégager pour chacun d'eux les points précis du film qui, selon nous, justifient leur utilisation, puisqu'il ne nous a pas semblé suffisant de nous en tenir à des explications plus simples.

Abordons l'analyse du dédoublement de la représentation plus en détail. Dans le masque, de façon plus générale, sur les divers objets que recense l'ethnographie, ce dédoublement

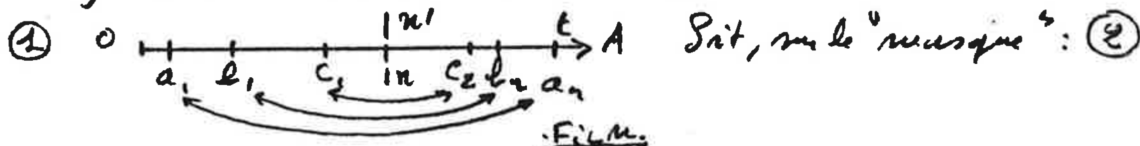
peut être décrit comme l'éclatement spatial d'une figure soumise à la scission préalable (splitting) dans le sens de sa longueur, les deux moitiés obtenues étant alors rabattues sur une surface, définissant un axe de symétrie globale de la figure ainsi formée. Comment, dans le film, transposer l'expression technique de dédoublement, puisqu'il ne saurait s'agir d'un dédoublement proprement spatial? Nous avons esquissé cette question plus haut, c'est le temps qui va nous fournir la dimension adéquate à notre étude, ce temps dont nous pensions qu'il constituait une des dimensions primordiales du film. Si nous convenons en effet d'assimiler la dimension du temps dans le film à la dimension spatiale de la figure du masque — en tant que l'organisation du masque se fait principalement suivant une direction perpendiculaire à la "fente" du dédoublement, axe de symétrie — et si de plus nous considérons les divers éléments signifiants, scènes ou séquences comme les éléments graphiques susceptibles d'être discernés sur le masque, il devient possible de présenter un schéma simple du film, isomorphe à la structure du masque. Il suffira en effet de représenter provisoirement le temps du film — temps réel de sa projection — comme un axe, ou un vecteur (puisque ce temps est limité) sur lequel des points signifieront la date à compter de l'origine du vecteur des divers éléments envisagés :



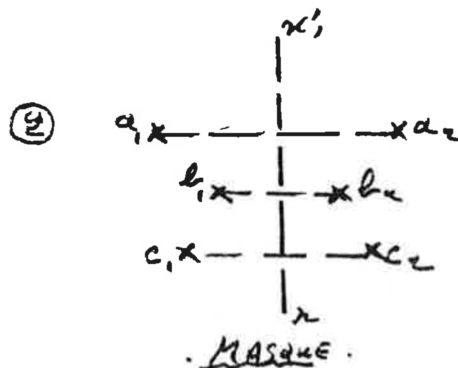


Dès lors, la notion de dédoublement de la représentation au sens temporel devient claire : les séquences symétriques seront "grosso modo" équidistantes des extrémités du vecteur-temps du film (début et fin du film). Plus précisément, puisque nous parlons ici en termes de structure et non de mesure, les divers couples d'éléments semblables (et dédoublés) auront chance d'être en quelque sorte "emboîtés" les uns dans les autres comme ces boîtes gigognes dont s'amusent les enfants. Schématisons pour rendre l'idée plus claire :

Soient des couples d'éléments se correspondant dans un dédoublement temporel rigoureux : (a_1, a_2), (b_1, b_2), (c_1, c_2), etc... leur disposition sur le vecteur-temps du film devra être la suivante : ①



Soit, sur le "masque" : ②



Comme nous le notions, c'est plus la structure ou l'ordre de ces éléments qui importe que la notion de mesure, ou temps séparant ces séquences remarquables. Si l'on fait aussi abstraction de cette mesure, les figures 1 et 2 mettent en lumière une propriété nouvelle : c'est que nous retrouvons la notion d'un axe de symétrie de la figure, notion dont nous avions dit qu'elle constituait un des traits fondamentaux du dédoublement de la représentation.

les deux séries dédoublées ($a_1, b_1, c_1 \ldots$) et ($a_2, b_2, c_2 \ldots$) convergent en effet vers un centre du film, centre qui, pour ne pas être rigoureusement temporel, sera d'ordre structurel. En un mot, l'équivalent de la symétrie globale de la double représentation spatiale, pour le film, c'est l'agencement symétrique ou ordre des séquences par rapport au centre de convergence des demi-séries dédoublées ($a_1, b_1, c_1 \ldots$), ($a_2, b_2, c_2 \ldots$)

(Notation personnelle.)

Analysons en détail les séquences dédoublées.

Dans le Moment 1 (cf p10) :

(I, 1 / III, 19) a_1 les charbons de la lampe à arc s'allument.
a_2 " s'éteignent.

(I, 1 / III, 19) b_1 Vision d'une bobine de film se déroulant rapidement sur une poulie.
b_2 " , et surtout de la poulie.

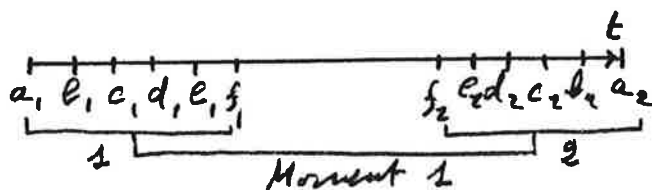
(I, 1 / à / III, 18, 8.) c_1 Vision d'un mur ou surface bétonnée neigeuse sur l'écran.
c_2 " du sable sur les bas-côtés de la route (lors du départ d'Alma).

(I, 1 / III, 19) d_1 le fils d'Elisabeth caresse la photographie de sa mère, qui apparaît.
d_2 " " , qui disparaît.

(I, 3 / III, 13, 8) e_1 Visage d'Elisabeth, jouant Electre.
e_2 " .

(I, 4 / III, 16) f_1 Alma entre dans la chambre d'E, à l'hôpital.
f_2 " . Soulignons qu'il s'agit de cette scène estimée par nous incompréhensible, et qui ne le devient que dans la mesure où l'on adopte notre conception du film.

L'analyse de ce premier moment donne sur le vecteur-temps du film



L'analyse des autres moments dédoublés va maintenant requérir l'usage de la notion d'asymétrie de latéral. Si cette notion semble claire dans le cas d'une représentation graphique, il nous reste à la définir suivant la dimension du temps, puisque c'est [illegible] suivant elle qu'il faut envisager le film de Bergman.

Pour cela, nous allons développer la méthode de schématisation comparée du vecteur-temps du film et de l'espace du masque. Il s'agit de représenter sur ce vecteur les diverses séquences susceptibles d'être couplées d'après la similitude de graphique – ou "logique" – qu'elles possèdent, et de retrouver, dans l'espace réel du masque la signification qu'elles y prennent. Si l'isomorphisme entre masque et film est bien réel, le procédé de comparaison graphique utilisé ne doit pas prêter à contestation, pourvu qu'on admette la possibilité de représentation graphique (topologique) de la structure du film, sur le vecteur temps.

Dénombrons tout d'abord les séquences redoublées traitées.

Dans le Moment 2 (cf p10) (Récit d'Alma dévoilant le secret d'Elisabeth) nous observons trois couples dédoublés :

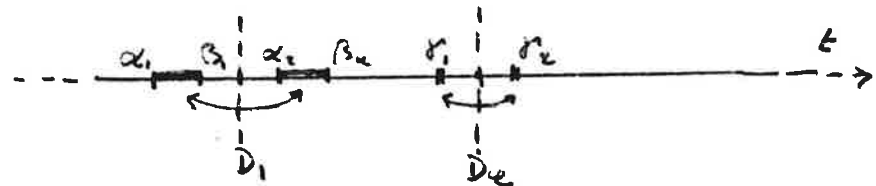
(α_1, α_2) : l'introduction à la séquence dans laquelle apparaissent : / les mains d'Elisabeth posées à plat sur la table. Alma lui demande ce qu'elle cache, soulève sa main, voit la photographie déchirée du fils d'Elisabeth, dit à E. : "C'est la photographie de ton fils ! Celle que tu as déchirée. Il faut en parler" etc...

Alma : "alors, c'est moi qui vais le faire." S'assoit en face d'E./

(β_1, β_2) :/ Récit d'Alma durant lequel on voit, soumis aux mêmes procédés graphiques, le visage de l'une ou l'autre des deux femmes /. Cet élément (ou couple) peut d'ailleurs être dédoublé et rattaché au précédent pour former le couple : $(\alpha_1 - \beta_1, \alpha_2 - \beta_2)$, puisque la division introduite en α et β était assez artificielle, de pure commodité.

(γ_1, γ_2) : Ce couple représente les deux séquences où /le visage d'Alma se fend, et la moitié gauche (droite sur l'écran) est occupée par un profil d'Elisabeth/

Remarque sur ce second moment : Si nous développons la notion suivant laquelle un couple d'éléments dédoublés définit un centre du couple suivant le temps, nous pouvons l'appliquer schématiquement à la série $((\alpha_1 - \beta_1, \alpha_2 - \beta_2), (\gamma_1, \gamma_2))$ de la façon suivante, si nous [redacted] représentons la fraction du vecteur temps qui supporte cette série :



D_1 et D_2 représentent alors les axes de symétrie virtuels des deux couples étudiés (les α_i et β_i étant groupés).

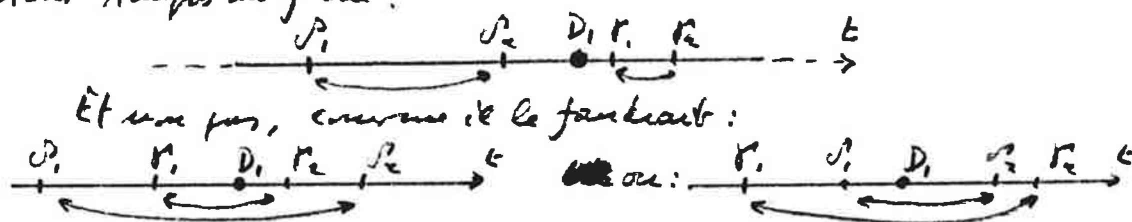
Avant de développer l'étude, terminons le déroulement des séquences par l'étude du Moment 3 (cf p10), composé de deux séquences analysables par la forme, mais que l'on laissera groupées :

(δ_1, δ_2)/ Sur l'écran apparaît le dessin animé évoqué page 10, mais

de l'image d'une moitié élucée / Variations mineures d'une moitié à l'autre). L'élément δ_1 du moment est d'ailleurs enchevêtré à la première moitié I, 1, du Moment 1 (début du film). Cet enchevêtrement jouera un rôle dans l'étude.

Il est utile de résumer ici la recherche ~~avant~~ présente de la développer : L'étude du premier moment dédoublé (Moment 1) nous avait permis, par analogie avec le masque, d'introduire la notion d'axe de symétrie suivant le temps par le moyen de la schématisation du vecteur _ temps du film. Cet axe de symétrie globale du masque qu'est le film est alors défini, mais en quelque sorte "par défaut", comme la zone asymptoti vers laquelle convergent les deux demi-séries dédoublées (a_1 ... f_1), (a_2 ... f_2). Mais il est évident, à la vision du film, que la convergence ainsi définie n'encadre pas suffisamment cette zone, puisqu'elle ne définit guère que la figure même du film, le masque proprement dit. Comment alors encadrer cette zone avec plus de précision? La solution est théoriquement simple: Puisqu'elle est définie comme le point de convergence de séries dédoublées, il suffirait de trouver des couples suffisamment convergents eu égard à nos exigences, l'idéal étant évidemment qu'un couple donné (x_1, x_2) soit tellement ~~[illegible]~~ resserré qu'aucune autre séquence ne puisse être insérée entre ses deux termes dédoublés: On aurait affaire à un redoublement "pur", l'axe étant alors la médiane de ces deux demi-temps x_1 et x_2. Au premier abord, nous possédons un tel couple : la séquence ($\alpha_1 - \beta_1$, $\alpha_2 - \beta_2$). Mais aussitôt, un obstacle se présente à nous. Nous avions en effet

défini cet axe par la convergence de couples dédoublés dont la propriété essentielle était d'être encastrés rigoureusement, parfaitement ordonnés dans leur suite dédoublée, à la façon de ces lits gigognes que nous évoquions. C'était cette propriété même qui nous avait amené à définir la notion d'axe de symétrie comme asymptote de ces séries convergentes. Or, si nous nous en tenons rigoureusement à cette propriété, deux couples viennent faire échec à notre définition de l'axe de symétrie : (r_1, r_2) et (ρ_1, ρ_2) (cf p 17 pour la définition). Car, si nous adoptons pour axe de symétrie la droite D_1, médiatrice de la série $(\alpha_1 - \beta_1, \alpha_2 - \beta_2)$, comme décrit plus haut, on voit que ces deux couples n'obéissent pas à la loi de dédoublement suivant D_1 et de convergence ordonnée des demi séries. On a en effet sur le vecteur temps du film :



Comme l'anormalité remarquée relève précisément du mode de définition de l'axe de symétrie du film, une solution ne semble prévisible [redacted] :

- Qu'un refus de la règle de formation énoncée, ou
- Que la reconnaissance d'exceptions à la règle ?

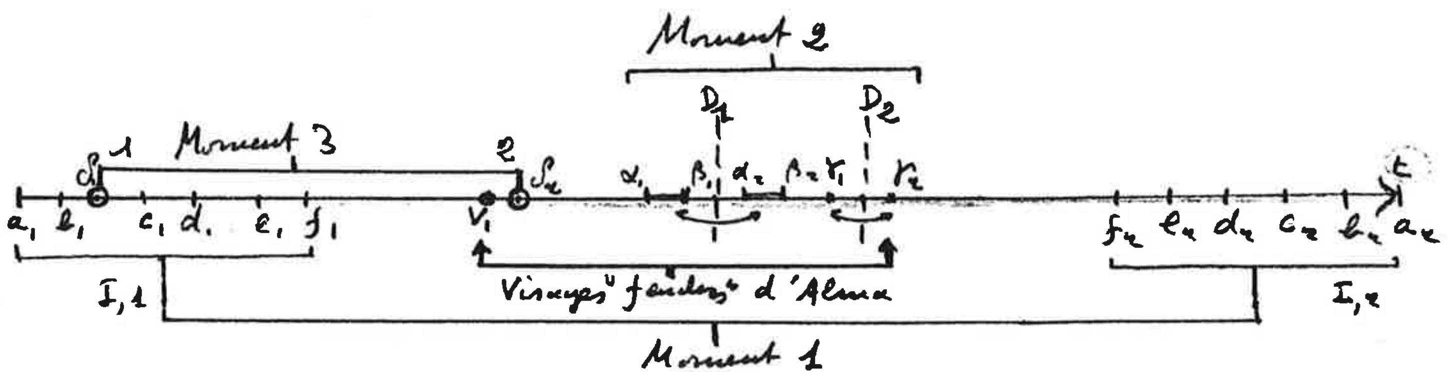
Nous n'acceptons ni l'une ni l'autre, la première parce qu'elle est la négation de toute notre recherche ; la seconde parce qu'elle introduirait [redacted] l'arbitraire le plus total dans cette étude qui s'efforce de rendre aussi rigoureuse que possible.

La solution trouvée ne consiste pas en un refus de la règle,

mais en sa généralisation. Il faut se convaincre que nous en sommes pour l'instant à l'essai de définition des procédés d'intrication de l'asymétrie dans la symétrie, qui fait également partie de la totalité des procédés entrant en jeu dans la constitution du masque. En effet, la recherche de l'axe de symétrie ne concerne à proprement parler que le dédoublement de la représentation, ce dédoublement sur lequel se greffent des asymétries de détail. Notre projet est de montrer que les essais "a-structuraux" relèvent proprement de l'étude de l'asymétrie de détail.

Pour cela, développons notre schéma pour grouper l'ensemble de la recherche dans son état actuel :

((Les termes non expliqués sont développés par la suite)).



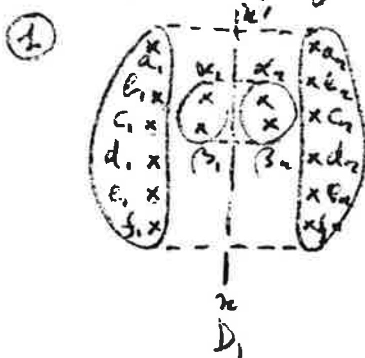
Nous avions déjà avancé l'hypothèse d'une correspondance entre structure du film suivant le temps et structure du masque suivant l'espace, ou plutôt, suivant la direction d'organisation du masque, perpendiculaire à l'axe de symétrie. Nous nous proposons de transcrire, sur la figure d'un masque, les divers éléments et les relations dégagés dans

l'analyse de *Persona*. La question qui se pose est alors de savoir sur quels principes repose cette transcription. Puisque l'étude jusqu'ici réalisée a eu pour objet et résultat de dégager des structures et leurs éléments, l'expression dans une figure schématique de ces résultats constitue essentiellement une topologie. Puisque la topographie que l'on va réaliser est censée représenter la figure d'un masque, nous devons en conclure que, selon nous, le masque – tel qu'il se présente dans diverses civilisations – est avant tout une "surface topologique" ou, si l'on veut, un ensemble référentiel incluant divers sous ensembles, dans une vue assez analogue à celle des diagrammes de Venn : Des éléments diversement répartis dans ces ensembles mettent en lumière, par leur relation, des structures, et ne visent pas à autre chose qu'à exprimer ces structures. Considérer ainsi le masque comme un référentiel signifiant dans une synchronie graphique autre chose que lui-même n'a rien d'original : c'est ce que fait M. Lévi-Strauss lorsqu'il cherche à mettre en relation la structure des peintures faciales CADUVEO avec la structure sociale de ce groupe humain.

Nous nous proposons donc de retrouver un masque par la transcription topologique de Persona de Bergman.

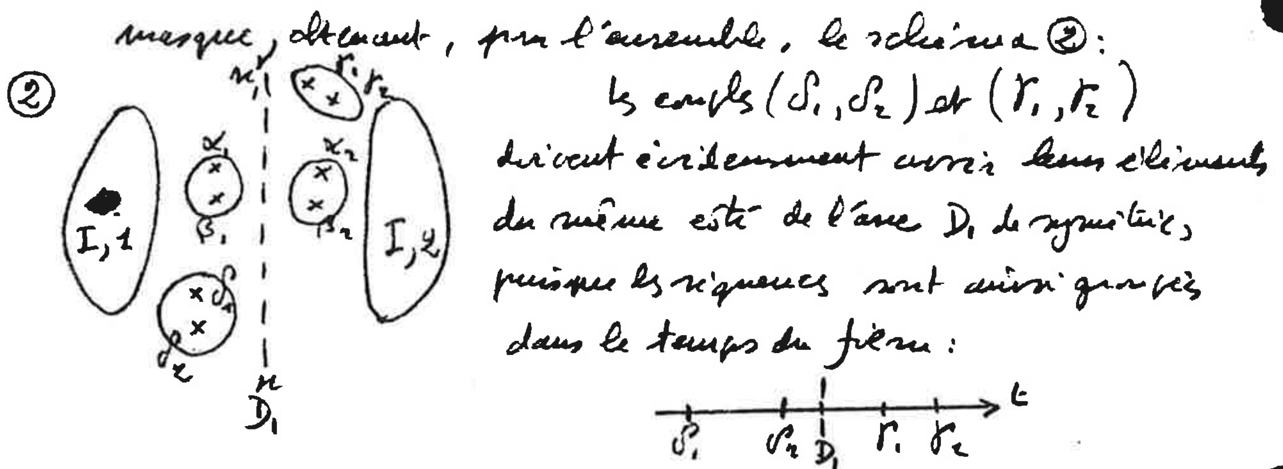
Procédons progressivement à l'élaboration de ce schéma.

Les séquences (α_1-β_1, α_2-β_2), ainsi que le Moment 1 s'ordonnent aisément, symétriquement distribués suivant l'axe de symétrie D_1 (1)



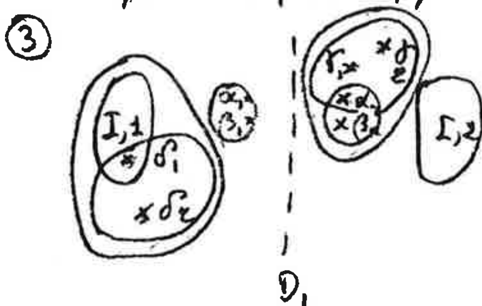
. Mais comment intégrer à l'ensemble le Moment 3 (δ_1, δ_2) et la séquence (δ_1, δ_2) dont nous avons montré le caractère "a-structurel" en égard au déroulement de la représentation ? Nous invoquerons alors cette asymétrie de détail du

marquée, obtenant, pour l'ensemble, le schéma ②:

② 

Les couples (δ_1, δ_2) et (γ_1, γ_2) doivent évidemment avoir leurs éléments du même côté de l'axe D_1 de symétrie, puisque les séquences sont ainsi groupées dans le temps du film :

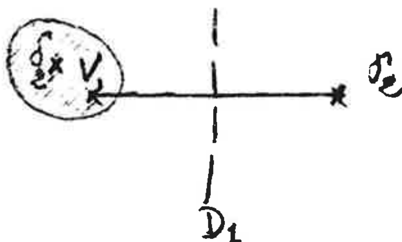
Il est possible de préciser encore le schéma. On remarque en effet que le Moment 3 : (δ_1, δ_2) est rattaché, par son élément δ_1 à la première série $(I, 1)$ du Moment 1, tandis que le couple (γ_1, γ_2) se trouve rattaché à la seconde série $\alpha_2\beta_2$ du couple [redacted] $(\alpha_1 - \beta_1, \alpha_2 - \beta_2)$. Ces relations, qui sont symbolisées par des ensembles englobant les sous-ensembles décrits, ont pour fondement la "proximité dans le temps" et la liaison "logique" des séquences évoquées. En effet, la séquence (γ_1, γ_2) fait "logiquement" suite à la séquence $(\alpha_1 - \beta_1, \alpha_2 - \beta_2)$ dans le film, de même pour δ_1, inclus dans $(I, 1)$. C'est sur la base d'une telle logique simpliste que nous allons définir un certain nombre de rapprochements structurels. On obtient, pour ce premier, le schéma ③ :

③ 

On remarque de plus, en suivant cette même "logique" que l'élément δ_2 du Moment 3 est immédiatement précédé dans le temps – et logiquement, du point de vue de la compréhension,

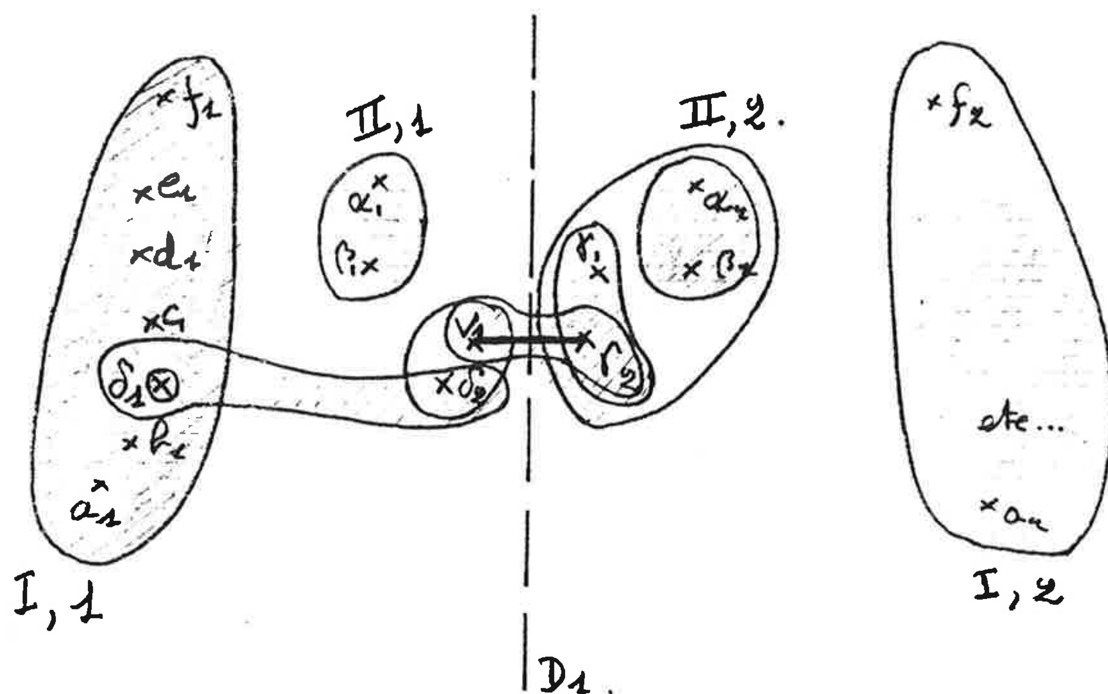
de la scène du /Verre brisé par Alma, sur lequel Elisabeth se blesse, comprenant que Alma a laissé intentionnellement cet éclat /. Cette scène se clôt sur l'image du /Visage d'Alma sillonné d'éclairs, puis disparaissant comme s'il était, comme une feuille, la pellicule brûlant enfin /. Si nous acceptons comme élément signifiant la phrase : /Visage "fracturé" d'Alma/ que recèle cette scène, nous lui trouvons alors un répondant sous la forme de la séquence (δ_1, δ_2) des /Visages fendus d'Alma/, dans laquelle la moitié disparue du visage est remplacée par le profil d'Elisabeth. Les deux éléments relevés sont donc à classer sous la rubrique "dédoublement de la représentation". On voit ici que le dédoublement en image n'est pas nécessairement constitué de répétitions graphiques strictes, mais que c'est le "compte-rendu" discursif du film qui doit seul servir de base à l'analyse structurale comme on l'avait d'ailleurs posé au début de cette étude. Dénommons pour alléger V_1 le premier /Visage fracturé d'Alma/ ; il est symétrique de δ_2 par rapport à D_1 (Dédoublement). Comme de plus l'élément δ_2 du Moment 3 fait logiquement suite à V_1 et à la séquence du /Verre brisé/, de même qu'il en est temporellement proche, nous dirons que δ_2 est "proche" de V_1 sur le schéma du masque, il est en relation avec lui. Soit, pour schématiser seulement ce passage : (4).

(4)



Il devient alors possible de résumer schématiquement l'ensemble de la recherche effectuée jusqu'ici, sous cette forme d'une topologie simpliste des relations : (5).

(5)



Sur la figure, on observe alors que, par une succession de relations d'élément à élément, relations symbolisées par les ensembles unissant les éléments reliés, on parvient à une relation qui unit la première série du moment 1 à la seconde série du moment 2. Il est possible, au moyen d'un certain symbolisme, de décrire sous la forme d'opérations les relations graphiques obtenues.

Dans une vue aussi peu précise que possible, convenons en effet de désigner par $(a \cup b)$ le fait que l'élément a est en relation avec b, sans plus préciser la nature du lien qui les unit. On peut alors écrire :

1) la séquence $(\alpha_2 \beta_2)$ est voisine dans le temps de la séquence (γ_1, γ_2), et ~~[illegible]~~ est son antécédent logique. On peut écrire, avec les conventions citées plus haut :

$$[(\alpha_2 \beta_2) \cup (\gamma_1, \gamma_2)] \quad (1).$$

2) La séquence γ_2 est symétrique de (V_1) par rapport à D_1 (dans le temps), puisque nous avons analysé ces deux séquences comme les mêmes symétriques du / *Virage fendu d'Alma* /. Cette symétrie de deux éléments constitue également une relation U. On peut écrire :

$$[(\gamma_2) \cup (V_1)] \quad ②$$

3) La séquence V_1 est en relation avec δ_2, et ceci par leurs liens logique et temporel. Soit :

$$[(V_1) \cup (\delta_2)] \quad ③$$

4) δ_2 est en relation avec δ_1, comme termes d'un couple d'éléments symétriques (δ_1, δ_2) :

$$[(\delta_2) \cup (\delta_1)] \quad ④.$$

5) δ_1 est en relation avec la première demi-série du Moment 1 par le moyen d'une insertion dans cette série (Proximité dans le temps). On a :

$$[(\delta_1) \cup (I, 1)] \quad ⑤.$$

Si on convient de désigner par $\underset{x}{\cup}$ l'opération : "par l'intermédiaire de x", on peut alors symboliser l'ensemble des opérations obtenues comme suit :

$[(\alpha_1 \beta_1) \cup (\gamma_1 , \check{\gamma}_2)]$

$[(\check{\gamma}_2) \cup (\check{V}_1)]$

$[(V_1) \cup (\delta_2)]$

$[(\check{\delta}_2) \cup (\check{\delta}_1)]$

$[(\delta_1) \cup (I, 1)]$ **

L'opération devrait d'ailleurs être développée pour les termes en γ, car on devrait aussi : $[(\alpha_1 \beta_1) \cup (\check{\gamma}_1)]$

$[(\check{\gamma}_1) \cup (\check{\gamma}_2)]$

$[(\gamma_2) \cup (\check{V}_1)]$

etc...

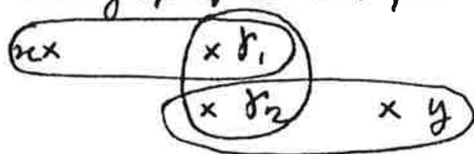
** ((($a \mathcal{R}(a S a) R c$ signifie : $a \underset{a}{\cup} c$. On a alors : $(\alpha_2, \beta_2) R(\gamma_1 S \gamma_1) R(\gamma_2 S \gamma_2) R(V_1 S V_1) R(\delta_2 S \delta_2) R(\delta_1 S \delta_1) R(I, 1)$

Les séquences intermédiaires sont : $(x) R(\gamma_1 S \gamma_1) R(\gamma_2 S \gamma_2) R(y)$ et $(x) R(\delta_2 S \delta_2) R(\delta_1 S \delta_1) R(y)$)))

On distingue alors sur l'opération complètement développée le rôle symétrique des couples en γ et en δ : Ils jouent un rôle de médiation, de lien, dont la structure s'exprime par l'opération :

$$(x) \cup (\gamma_1) \qquad\qquad (x) \cup (\delta_1)$$
$$(\gamma_1) \cup (\gamma_2) \qquad\qquad (\delta_1) \cup (\delta_2)$$
$$(\gamma_2) \cup (y) \qquad\qquad (\delta_2) \cup (y).$$

Soit graphiquement par le schématisme :



ce qui peut servir dans l'interprétation du schéma 5.

On comprend alors quel était le rôle de ces moments dissymétriques au regard de la symétrie globale du masque : D'une part, par l'intervention d'une opération intermédiaire :

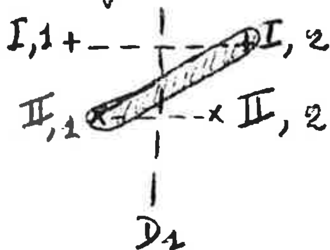
$$(\gamma_2) \cup (V_1)$$

ils assurent la cohésion de ces deux moitiés du masque que constituent les moments symétriques dédoublés, en reliant ces deux moitiés de la "sublireprésentation".

C'est au prix d'une dissymétrie de détail que la symétrie globale est à proprement parler conservée, c'est à dire qu'elle signifie le masque comme union de deux profils, dont la réunion stricte suivant leur axe provoquerait la rupture, et ainsi, la "fin" du masque. Paradoxalement, c'est la dissymétrie qui semblait faire éclater l'unité logique du masque dédoublé qui en maintient l'unité.

La dissymétrie de détail joue encore un autre rôle médiateur assez semblable au précédent, mais différent. Ce qui se

remarque, mais surtout sur les figures, c'est que les moments des deux moitiés du masque qu'elle unit sont distincts : c'est les demi-séries I,1 et II,2 qui sont mises en relation, un peu comme une "bande" ou une "barre", pour user du langage héraldique. Ce qu'on distingue sur le schéma suivant :



Ainsi, la dissymétrie de détail joue, dans cette topologie du masque un double rôle médiateur : unissant les moitiés du masque, elle le contredit ; en unissant les moments divers ~~[illegible]~~, elle en montre l'unité et révèle le caractère de totalité de la structure à déchiffrer, affirmant implicitement qu'on ne saurait lire dans le masque des "motifs" susceptibles d'être distingués des autres de façon arbitraire, mais que bien au contraire, c'est dans leur relation que réside leur sens, leur signification. C'est encore une conclusion qui n'a rien d'original, puisque c'est en considérant la totalité des peintures faciales ~~[illegible]~~ BORORO que M. Lévi-Strauss peut y discerner les relations réelles qu'elles expriment, celles d'un groupe humain dans sa totalité.

[marge : Malentendu, et vague.]

Cette réflexion sur l'asymétrie de détail peut ~~[illegible]~~ être étendue à un des aspects des figures dans lesquelles intervient le dédoublement de la représentation, mais que nous n'avons pas évoqué ici ; non qu'il ne puisse être mis en lumière dans le folio de Baguman, mais nous avons estimé que sa recherche ne présentait pas d'intérêt. Il s'agit des <u>éléments déplacés</u>, jouant un rôle différent, occupant une place autre, suivant qu'on les trouve dans l'une ou l'autre moitié de la figure éclatée, "transformation illogique des détails en nouveaux éléments (ainsi une patte devient un bec, un motif d'œil est utilisé

[marge : cf. Anthropologie struct., même remarque.]

pour marquer une articulation, ou le contraire)"; "distribution des détails arbitrairement isolés de l'ensemble" (Cl. Lévi-Strauss, Anthropologie structurale p. 271). Ces renvois, ces déplacements, ces fractionnements introduisent apparemment une incohérence dans la figure, jouent le même rôle que la dissymétrie de détail : ils sont un moyen de relier les moments de la figure ; la dispersion arbitraire fait en quelque sorte appel à l'identique déplacé de l'autre moitié, dans un autre moment du masque, révélant l'unité de la figure par un perpétuel renvoi de signes du déplacé à sa place, ou à son identique dissymétrique de l'autre moitié. Ces éléments sont donc plutôt symboles que motifs : ils appellent leur identique, et d'autant plus fortement que son absence crée un vide exigeant qu'on le comble.

lourd et incompréhensible

Ainsi dans *Persona*, les moments rompus et "arbitrairement isolés" : Moment 1 dans son incohérence ; Moment 2, sont plutôt l'appel de la cohérence que sa négation, appel, que la dissymétrie conciliatrice du Moment 3 confirme, à l'union de ces deux moments symétriques. Reste bien sûr à analyser le sens de ce rappel et de cette unité.

Cette première partie de l'analyse de *Persona* a eu pour objet de dégager sommairement la "structure de masque" du film : Dédoublements de la représentation en séquences répétitives, axe de symétrie globale de la figure, symétrie de l'ensemble, dissymétrie de détail dont la fonction est d'assurer au sein d'une incohérence apparente l'unité réelle des moments du film, tels sont nos résultats à ce point de l'étude.

Cet examen préliminaire et nécessaire de la structure du film étant terminé, le travail le plus intéressant, mais aussi le plus difficile et le plus discutable quant à ses hypothèses, reste à faire. Il faut en effet comprendre <u>pourquoi</u> ce film possède une structure de masque. Certes, il n'est pas question de chercher derrière cette structure du film une "intention cachée" de Bergman. Pour autant que <u>Persona</u> cache quelque chose, il y a fort à parier que ce contenu a échappé à son auteur même, s'il faut l'en croire. Mais la reconstitution d'un masque par les moyens modernes du cinéma semble prouver cette thèse générale du structuralisme que les moyens mis en oeuvre par l'homme dans ses tentatives d'expression restent, en surface, relativement limités, et qu'ils s'arrangent plus ou moins indépendamment de sa conscience, s'ordonnant plutôt eu égard au contenu qu'à la volonté du sujet qui le crée ou le forme.

Maladroit !

Comment est-il possible de mettre en relation la structure du film avec ses thèmes avoués, l'histoire de ces deux femmes ? Que signifie <u>Persona</u> ? Est-il possible de discerner certains aspects de la pensée de l'auteur à travers cette structure ? C'est ce à quoi il convient de s'attacher.

Questions hors de propos ici.

Abordons le premier point.

Une remarque préliminaire qui condense l'impression générale de cette phase de l'étude et qui est susceptible de guider la lecture est la suivante : <u>Persona</u> est un jeu perpétuel de symétrie et d'asymétrie, d'unions et de scissions ou de redoublements, de thèses et d'antithèses, tous jeux qui tombent l'un dans l'autre dans un ~~[illegible]~~ continuel ou abritent toujours-déjà là des significations entre les termes qui se décrivent. C'est quelques-uns des éléments de cette "vie intérieure conceptuelle" du film que nous nous

proposons de décomposer ici, avant d'en ébaucher une synthèse, une reconstitution.

Le jeu dévoilé étant en fin de compte à envisager comme totalité, il importe peu, disait Hegel, de commencer par l'un ou l'autre des aspects, puisque aussi bien c'est dans leur rapport à la totalité qu'ils importent. Arbitrairement, je commencerai par traiter du thème de la <u>communauté de problème de deux femmes</u>. Alma, l'infirmière bien équilibrée, Elisabeth, actrice affectée de quelque mal intérieur la murant dans son silence, quel rapport entre les deux femmes pouvait bien être trouvé, sinon celui de leur féminité ? La disjonction semble totale. Pourtant, l'amitié qui s'ébauche, se scelle d'une confidence et d'amour, enfin s'achève de haine et de violence, laisse entrevoir leur unité profonde. C'est au détour d'un rêve, ou de deux peut-être qu'elle s'avoue, à moins que les scènes vécues (les deux scènes "imaginaires") n'aient eu pour objet que de signifier cette réunion de l'identique lui-même. Unité qui se confirme d'un récit redoublé et d'un visage par deux fois scindé qui unit la différence de ces deux femmes semblables : Chacune a au tréfonds d'elle-même le secret d'un enfant haï, comme tué, ou renié, qui vient mettre fin à l'amour heureux et à la jouissance. Ainsi de leur commune présence à la villa naît la réunion du semblable, qui, dans le déroulement de leur apparence laisse transparaître la duplicité de leur être par là même identique.

Pour analyser, deux femmes :

Alma — Elisabeth,

En somme assez inutile. → P. 35 : Mauvaise resucée du compte-rendu de Borricelli, utile uniquement par ses conclusions les plus générales, et encore.

sont totalement différentes, mais se ressemblent : elles sont femmes :

semblables — différentes.

Leurs vies étaient séparées, mais les voilà réunies par cette maladie :

désunies — réunies.

Aussi, leur amitié naît, elles s'accordent bien ensemble. Mais d'un verre brisé surgit la rupture de leur accord, qui, signifié d'une image fracturée, les mène à la discorde :

accord — discorde.

Le sujet de la discorde ? Une confidence qui, de la simplicité tranquille d'Alma, l'amène à la conscience double : Ne recèle-t-elle pas un secret ? Ce secret pèse à son esprit, la trouble ; Alma est :

simple — double.

tranquille — troublée.

Elle le dit elle-même : "Faut-il toujours être soi-même, et en même temps se dédoubler ?" Elle était donc masquée, elle s'est dévoilée.

masquée — dévoilée.

La scène terminale de l'histoire, ce récit redoublé d'Alma, suivi de la vision de l'entité constituée de deux profils accolés, sera analysée plus en détail ailleurs.

Ce qui se révèle de plus fondamental dans l'histoire de ces deux femmes, c'est le dédoublement de personnalité qui se déroule au fil du récit. Il les unit, de les montrer semblables au fond.

Elisabeth, actrice de métier et par vocation, affirme d'un mutisme obstiné son refus du mensonge, de l'hypocrisie, c'est à dire d'une duplicité dont elle se sent affligée. Elle, dont le métier est de se dédoubler dans le rôle, dédoublement factice, découvre en sa vie-même un dédoublement

semblable ; d'où son silence. Mais loin d'être unité retrouvée, ce silence est encore rôle : Au delà du silence, Ça parle. Et la crise étouffée de l'intériorité vient se livrer sur ce mur de silence du rôle qu'elle assume. Révoltée contre sa duplicité, c'est dans le déchirement qu'elle tombe. Double, elle l'était, comme apparence tranquille du quotidien opposée à ses remords, elle le reste par son rôle de muette. De son double dédoublement : d'elle-même en actrice ; de ses remords en gestes hypocrites subsiste un autre rôle : le refus d'elle-même qui constitue son mutisme.

Comment s'intègrent à l'image ces thèmes du dédoublement ? Le premier moment (Moment 1), rappel et allusion au thème, le scelle. La séquence S_2 du /film comique/, renvoyant à la séquence S_1 rappelle ce lien des moments, de l'image du masque au centre ; de ce dédoublement naît l'unité des deux, comme une suture raccorde deux fragments brisés. Mais S_2, proche de V_1 et sa suite /visage lisse d'Alma/ nous rappelle que cette unité logique des semblables graphiques est signe d'une discorde, par laquelle finit l'amitié ébauchée des deux femmes. V_1 est ainsi point de rupture où l'amour se change en haine avivée. Et ce n'est pas le temps mort, lourd de menaces, des deux femmes sur la plage livrées à leurs pensées, en une lutte secrète, qui fêlera différemment ultimes cette image déchirée d'un amour qui se livre sur ce fragment de verre. Point de rupture de l'union et basculement décidé du film de l'amitié à la haine. Mais ce visage fendu, on l'a vu, se rapporte à un autre /visage fendu d'Alma/, celui du masque des deux profils accolés. Par lui Bergman signifie ce qui depuis toujours était en germe :

Que le film n'existe que pour autant que les deux femmes soient <u>réunies</u>. À tel point que le départ de l'une d'elle signifie la fin du film, dès lors précipitée, comme bâclée en une nostalgique grise du jour de départ. Vagues rappels, derniers reflets d'un passé qui dès lors ne s'inscrivent dans un traitement de verre brisé : rupture. Le masque des deux femmes est au centre du film : Il indique — pour reprendre le mot de LACAN — que l'unité de <u>Persona</u> ne se soutient que du rapprochement des deux profils — de ces deux femmes, mais femmes qui, à proprement parler, <u>n'existent pas</u> : Elisabeth ne prend corps que par Alma, et vice-versa.

C'est de leur rapprochement seul que naît leur histoire — ou qu'elle ressurgit des fonds troublés que voilait [redacted] l'image issue d'une unité.

C'est pourquoi l'histoire que raconte le film importe peu : Il n'est pas une simple continuité, un moment dans le temps, mais bien une figure — un masque —. Le masque requiert qu'on le déchiffre, l'impose, puisqu'il signifie. Le cours du récit du film, c'est celui du déchiffrement du masque — non le masque. Raison pour laquelle on ne saurait tout à fait comprendre <u>Persona</u> dans la suite d'un discours.

C'est comme du centre de ce discours qu'est le film que rayonnent les signes de sa synchronie de masque hors le temps. Elisabeth et Alma et leur jeu, ne sont que de changeants reflets de leur unité : Accord de leur discordance, union de leur scission. Scindées, chacune pour-soi comme unité vivante, l'une renvoie à l'autre comme à sa différence.

Que l'on songe à leurs jeux contrastés sur la plage, où, d'un premier plan graphique Elisabeth fait appel à sa lointaine Alma ; puis proches — et si semblables par leurs vêtements et leurs gestes ; puis s'éloignant, ~~fuyant~~ contrepoint de leur similitude, se faisant l'écho l'une de l'autre, reflets différences révélant leur unité, puis unité réalisée qui les scinde à

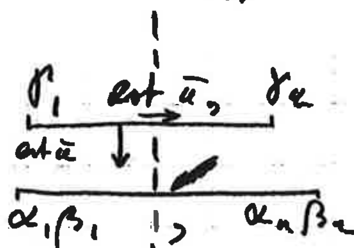
neurocum.

(γ_1, γ_2) fait suite à la séquence $(\alpha_1\beta_1, \alpha_2\beta_2)$. Il en constitue l'achèvement et la vérité. Et de fait, ces deux séquences sont identiquement constituées : $(\alpha_1\beta_1, \alpha_2\beta_2)$, répétition du même récit et du même plan, signifie la scansion par laquelle se désigne l'identité du rejeté. Le fragment dans lequel le visage des deux femmes apparaît tour à tour, Elisabeth, puis Alma, c'est là le signifié de la scansion : la répétition de l'identique au fond ; variation de détails que sont ces deux femmes, puisqu'elles ne sont qu'une, ou plutôt "imitées" de l'autre. A ce rapprochement des dissemblables dans l'unité d'un récit redoublé correspond en (γ_1, γ_2), d'une part le rapprochement le plus étroit des deux profils accolés : union encore des dissymétriques — mais graphique cette fois, et non plus "logique" ; tandis que le temps mort de la scansion, soupir logique du rejet d'Alma, affirme ou confirme par sa désignation la certitude du dédoublement et de l'unité. Tandis que l'identique se trouvait exprimé en $(\alpha_1\beta_1, \alpha_2\beta_2)$ par la répétition du même, l'unité d'un discours et d'une pose, la répétition qui constitue (γ_1, γ_2) n'a que valeur de confirmation de l'unité graphiquement réalisée.

De même que γ_2 est assertion de γ_1 par le détour d'un soupir ; de même (γ_1, γ_2) dans l'unité réalisée de la séquence, n'est que l'affirmation de $(\alpha_1\beta_1, \alpha_2\beta_2)$:

γ_1 est à γ_2 ce que (γ_1, γ_2) est à $(\alpha_1\beta_1, \alpha_2\beta_2)$.

Il existe de plus une symétrie de forme de γ_1 et $\alpha_1\beta_1$ d'une part, γ_2 et de $\alpha_2\beta_2$ d'autre part. On a graphiquement :



Symétrie de construction.

De la séquence ainsi formée ((α1β1, α2β2), (γ1 γ2)), qui entretient le moment et naît la vérité des séquences antérieures qui constituaient l'esquisse et l'allusion du masque : Alma se dédouble ; et Elisabeth, par qui elle révèle leur unité de fond, par la communauté de leur problème. Mais aussi en révélant sa duplicité. La série des deux rêves — ou scènes imaginaires — du film confirme — ou plutôt esquisse — ce dédoublement constitutif d'une unité qui se dévoile : Annonces de l'[illegible] ébauche du masque.

Ce dédoublement d'Alma est aussi celui d'Elisabeth : Sa duplicité laquelle s'esquisse à deux niveaux : Celui de sa haine secrète pour son fils ; celui de son jeu : Alma découvrant qu'Elisabeth s'est moquée d'elle. De cette duplicité que une lettre dénonce, trop parlante, naît l'image dédoublée d'Alma qui réfléchit — se réfléchit — ainsi dédoublée en son sosie sur le [redacted] miroir d'un étang calme.

Ainsi s'élabore le double dédoublement des deux femmes : celui d'A[lma,] celui d'Elisabeth, dédoublées et dupliquées à la fois, retrouvent par là leur unité. Aussi le masque est-il enseigne encore de ce dédoublement, dévoilement de leur duplicité, il les réunit, réunit ces femmes et est le centre et la vérité d'un dédoublement esquissé à l'intérieur d'une amitié première, elle-même se fendant d'une haine (V_i).

SECONDE PARTIE.

Cette analyse formelle des divers niveaux du film étant suffisamment développée, une première question se pose : la dénomination de "structure d[e]

masque" est-elle purement formelle, ou est-elle l'indice d'une communauté réelle d'inspiration au produit de notre civilisation qu'est Persona, et ces autres productions des civilisations dites "archaïques" — quand bien même on y incluait la [redacted] Grèce ancienne, et les masques ? A supposer la notion de "diffusion" ou d'emprunt valable, elle assez inadéquate pour justifier cette parenté relevée. Il est bien sûr possible de citer un exemple connu d'emprunt avoué de notre civilisation à ces autres : C'est le cas de la peinture dite "cubiste", qui prétend ouvertement s'inspirer de "l'art nègre" et de ses procédés pour donner à la surface colorée ou [redacted] au volume une nouvelle signification, substituant à la fonction traditionnelle de l'art occidental de représentation du réel celle d'un jeu esthétique qui, utilisant librement des thèmes réels ou non, vise à obtenir une esthétique "pure", dépouillée de toute "valeur" significative. Il faut d'abord voir dans ce manifeste de l'art abstrait une revendication en faveur des droits de l'imaginaire, s'opposant ainsi à la conception figurative que la peinture académique ou bourgeoise défendait au nom de la soumission de l'art aux valeurs (répressives) de la société environnante*. Mais est-on vraiment en droit de parler, dans le cas de Persona ou du cubisme, de diffusion ou d'emprunt, au sens où l'ethnologie l'entend ? Les motifs invoqués pour justifier ces emprunts ne sont-ils pas plutôt des prétextes ? Les œuvres créées sont en effet pleinement originales, et ne peuvent être comprises que comme les produits de notre société.

Pour dépasser ce problème, nous invoquerons l'hypothèse structuraliste, suivant laquelle une parenté de structure relevée dans les productions de civilisations distinctes qui ne relève pas nécessairement de l'emprunt peut être l'indice d'une communauté de conception de ces cultures, en égard à tel ou tel domaine.

* Inversement, cette analyse met en lumière ce des pressions qui conduisent à l'échec du réalisme socialiste : A dater du moment où l'esthétique est subordonnée à une conception de l'homme qui lui est extérieure et qui lui est radicalement opposée par son propos, on voit mal comment naîtraient des œuvres fortes qui ne trahiraient pas effectivement cette norme. L'esthétique, affirmation du libre jeu de l'imaginaire, sous le règne du principe de plaisir s'oppose fondamentalement à une présentation de la réalité humaine en termes de travail, de répression instinctuelle.

Pour développer cette hypothèse structuraliste, nous nous appuierons à titre de modèle sur l'essai déjà mentionné de M. Lévi-Strauss, essayant de transposer dans la mesure du possible ses conclusions à Persona et à la société ambiante. Par là, nous admettons évidemment un postulat d'une importance extrême : Nous supposons que les déductions de Cl. Lévi-S qui ne peuvent être comprises que dans le contexte d'une société particulière peuvent être appliquées telles quelles et sans plus de précaution à notre société. La suite de l'étude devra montrer la validité ou la fausseté [redacted] de telles suppositions.

La première conclusion de M. Lévi-Strauss est que les cultures pratiquant le dédoublement de la représentation sont des civilisations à masque, c'est à dire qu'elles reconnaissent une "théorie du dédoublement de la personnalité"[3] analogue à celle de l'acteur et de son rôle. L'être humain en tant que "l'être stupide"[3] et non acculturé, ne devient vraiment humain et social que par le rôle qu'il assume, par le masque qu'il supporte, c'est le rôle en tant que tel qui confère à l'individu son statut d'être social. Une telle conclusion peut-elle être alors appliquée à notre civilisation, ou à tout le moins, à la société particulière où est Bergman ? Ce que nous savons, c'est que la notion d'un être humain naturel n'est guère concevable, que l'individu est toujours acculturé d'une façon ou d'une autre, modelé au plus profond de lui-même par la société à laquelle il participe, et plus généralement par la civilisation. En ce sens, l'individu est toujours rôle, acculturation des instincts ou des modes de pensées, de vie, des divers domaines qui constituent l'humain. Aussi, nous n'apprenons rien de bien particulier sur la société suédoise par une telle réflexion. Les conclusions de M. Lévi-Strauss ne conduisent q si le caractère qu'elles décrivent reçoit une expression marquée dans ce milieu. Peut-être est-il alors possible, en suivant une remarque de Lévi-Strauss sur les conflits internes et les dissensions propres aux cultures étudiées, d'invoquer ici le caractère de classes de la société suédoise.

Mal dit

Kierkegaard, Ibsen, ont été d'autres victimes de la situation sociale en Scandinavie, où régnait l'étouffant puritanisme bourgeois. Les films de Bergman portent la trace de cet étouffement qui donne à une société l'allure d'un destin.

Mais les rapprochements qu'on peut ainsi faire entre culture à masque et société bourgeoise où l'histoire semble s'arrêter, se rangeant sous la catégorie de "l'éternisation" du fait social, sans être fausses, semblent encore mal assurés. Une oeuvre est l'oeuvre d'un homme éprouvant sous tous ses aspects le milieu où il prend corps, mais ce n'est qu'à travers la particularité de son individualité vécue que ces problèmes transparaissent, avant tout comme débat personnel le plus souvent dans l'ignorance des conditions qui l'expliquent. Dès lors, le recours à une interprétation aussi générale que celle présentée jusqu'ici est insuffisant.

On peut essayer de préciser les termes de l'étude : "Le dédoublement de la représentation exprime l'adhérence stricte de l'acteur à son rôle, et du rang social aux mythes, au culte et aux _pedigrees_. Cette adhérence est si rigoureuse que, pour dissocier l'individu de son personnage, il faut le réduire en lambeaux" (Cl. L-S. op. cit. 292).

Le film de Bergman peut être envisagé par cela comme la prise de conscience problématique de cette "adhérence" de l'individu à son aliénation et à ses divers aspects. Il faut alors penser que ce problème est avant tout celui de Bergman, qui, vivant dans une société figée où s'affrontent de plein droit les conceptions bourgeoises, conteste ou subit ces critères des "pedigrees", du rang social maintenu, et dénonce ainsi l'impossibilité de s'en dégager par un dialogue ouvert qui signifierait d'abord la rupture et la libération de ces mythes. _La nuit des forains_ évoque cette incapacité des artistes à trouver

une attache dans le monde bourgeois des gens normaux, ce qu'ils auraient à toujours se trouver rejetés en fin de compte vers les gens du voyage.

Style !

Signification d'une errance, elle-même signe d'un déchirement, mais errance qui est en même temps acceptation : Mise en [redacted] cause de l'inébranlable. L'artiste n'existe que par les gens des cités, les bourgeois. Son errance est conditionnée par leur immuabilité. Ce qu'il défend, sa liberté, n'est que le refus de l'attachement. Ce refus n'est pas simple volonté : L'artiste recherche attachement, honneur, respectabilité. Mais l'incapacité qui est sienne de s'attacher le rejette, malgré lui, en lui-même, avec ses semblables. Ce rejet dans le déchirement est donc à la fois remise en cause et soumission : Refus des valeurs d'ordre, de rang, d'honneur de la société rigide qui les défend, c'est pourtant ces mêmes valeurs que "l'artiste" cherche à atteindre, à assumer. Mais, dans l'impossibilité de son assomption, il déchoit et tombe dans la critique. Ce qui était recherché fait problème — en tant qu'objet des aspirations, mais aussi en tant que tel. Bergman, vivant la société suédoise et se voulant partie [redacted] prenante est, dans ses aspirations mêmes, [redacted] son exaction insupportable. La volonté de s'affirmer dans une telle société, c'est [redacted] le sacrifice de soi-même — le port du masque. L'honneur, le rang, le devoir, leur défense, sont en effet conditions-mêmes de l'accession au rang et à la bourgeoisie ; ce que Bergman refuse et met en cause : C'est <u>Persona</u>, problème du masque, masque ; masque que Bergman assume — celui de l'artiste, mais dénonçant en même temps le sacrifice vécu, pris en gage pour la défense de cette société ; [redacted] dénonciation implicite et secrète de cette [redacted] position d'acceptation.

Quant à ce problème, il n'est pas inutile de se souvenir de la place qu'occupent "les artistes", les "acteurs", dans les films de Bergman : Dans "<u>Le septième sceau</u>", où ils se font les porte-parole gouailleurs et tragiques de notre condition ; dans <u>Persona</u>, puisque Elisabeth est une actrice.

Aussi, il est possible de discerner dans les œuvres de cet auteur une réflexion dialectique sur le monde qui lui est propre : Celui du cinéma, et curieusement, les acteurs étant ces êtres que Heidegger se plaît à qualifier d'inauthentiques, sont les représentants symboliques de notre condition dans la "déréliction" du quotidien. Cette quête d'un fondement au travers d'un dévoilement — certitude sur l'existence, sur la mort, est l'affirmation implicite d'un dédoublement du monde, autrement dit d'une inauthenticité qui appelle son "au-delà" de l'authentique et du certain. Aussi le dévoilement de la quête — celui du Chevalier Antonius Block — se tient-il toujours pour angoisse réelle, croyant que l'objet de sa quête est bien celui de son angoisse. Ne trouvant rien sur quoi bâtir une plus ferme certitude [redacted], cette angoisse proclame alors que ce "rien" est encore quelque chose — son objet — et elle l'appelle Néant.

La critique des idéologies nous a heureusement permis de comprendre que ce qui se donne pour métaphysique possède une raison tout autre. Elle nous a appris à voir dans cette recherche de l'authentique un idéalisme caché.* Mais comme l'idéalisme est depuis longtemps défunt, craignant le ridicule d'une éventuelle résurrection, il préfère, hésitant d'affirmer l'absolu, le dénommer du néant nom de Néant. L'absolu, le Néant, sont le même : Essentiellement affirmation d'un <u>autre-que</u> : Autre que l'apparence, autre que l'être, le résultat est le même, il tient dans une négation ou un refus du monde <u>réel</u>. Mais quelle est la signification d'un idéalisme ? La critique de l'idéologie allemande permet de répondre, en adoptant pour modèle celle de la pensée de Kant et des post-kantiens : L'idéalisme est essentiellement revendication historique qui s'ignore comme telle. Dans une société figée, où l'histoire s'est arrêtée — parce que, bien sûr, on a fait ce qu'il fallait pour cela — des oppositions, des conflits, ne trouvent plus d'expression adéquate

* L'objet de cette pensée, dira-t-on, est position et affirmation du néant ; en quoi y a-t-il idéalisme ?

dans une "juste solution" historique des luttes – soit par la victoire, soit par la défaite – se crient continûment d'exprimer le refus qu'ils constituent sous la forme d'un déchirement absolu – insoluble

refus qui, de la forme historique et réelle sous laquelle il prenait [illegible] tombe dans l'aliénation d'une expression "métaphysique."

Société réifiée, comme morte, où les problèmes sociaux apparaissent comme éternels, et comme tels insolubles, a-historiques, fatals, : [illegible] d'étonnant à ce que Bergman ait exprimé sous ces aspects de l'idéalisme du déchirement ces problèmes actuels auxquels il participe mais sans pouvoir en prendre conscience, et [illegible] où les exprime. La société scandinave est en effet par excellence le type d'une société "morte" : chosifiée. Historiquement victimes de la double [illegible] du puritanisme et du capitalisme – l'un n'allant pas sans l'[autre] il est vrai (Max Weber) ces sociétés ont très tôt résolu leurs luttes de c[lasse] et leurs débats intérieurs par le silence de l'étouffement. Déjà à l'époque de Kierkegaard, ces luttes ne sont plus réellement politiques, les guerres (Danemark) n'amènent que la défaite. Que l'on songe à Ibsen et à ses premiers élans politiques en faveur d'une fédération scandinave: Faute d'avoir eu la possibilité d'une "ouverture" histor[ique] ces questions sont restées lettre morte. Ibsen est le type même d'un idéalisme qui se forme au lendemain d'un étouffement historique. [illegible] cette impossibilité de la révolte, du changement, il les transpose en héroïnes "impossibles": impossibles à vivre, et incapables d'être [illegible] comme Hedda Gabler. Leur exigence est en effet insoluble, car, revendica[tion] d'une ouverture de la société, elle se brise au milieu d'un monde de conformisme qui affirme placidement son éternité de [illegible] de chose. Disparition de l'histoire, radicalisation désespérée d'un désir de changement, de crise, mènent à la mort (Hedda Gabler) ou à une réflexion sur elle (Antonius Block). A cet égard, le [illegible]

métaphysique et préciser tout ça

de Bergman dénote un réel progrès. Car ce qui, dans le Septième Sceau, est encore empreint du déchirement le plus radical : une réflexion sur l'existence — est délaissé depuis. Dans Persona, le déchirement existe encore, mais sous la forme d'un conflit qui ne peut passer pour réel. Le caractère tragique — fatal — de notre condition n'en est pas moins réaffirmé avec violence, mais au cœur même du quotidien. Le dédoublement idéaliste de la quête de l'Autre — que est rigoureusement délaissé. En même temps que l'espoir de cet au-delà — même sous la forme négative du Néant — disparaît, c'est le désespoir de l'étouffement le plus total — et sans issue — qui est affirmé d'un silence : celui d'un mutisme. L'inauthentique est toujours là, moins grave si l'on veut, comme l'affirmation de notre "hypocrisie", c'est à dire de l'impossibilité d'"être" (Docteur Sommaires). Il semble donc qu'il y ait, à travers la réaffirmation de ce désespoir d'un déchirement, un progrès dans la prise de conscience des problèmes réels que pose à Bergman sa société. Car, l'image d'un [redacted] destin inéluctable est délaissée pour l'évocation de ce qui se donne pour une réalité : le caractère réel du conflit est déjà atteint, quoique de façon encore mythique, sous l'aspect d'un débat psychologique. Mais quelle est alors la raison possible de ce progrès ? Ne connaissant pas assez la société suédoise pour en avoir quelque idée, nous avançons cette hypothèse : c'est ce qu'on peut appeler la [redacted] libération sexuelle suédoise qui est à la base de l'évolution de Bergman. Ce terme, nous l'entendons au sens large de : prise de conscience du rôle de la sexualité dans la société. Ibsen a déjà entrevu cette position du problème : poser son débat idéaliste dans le cadre restreint d'une famille (Hedda Gabler, Maison de Poupée), c'est évoquer le problème de la répression sexuelle liée à l'austérité puritaine, de façon plus générale, c'est mettre en cause la défense des valeurs

Probablement juste, mais mal articulé !

familiales par la bourgeoisie et les sociétés [redacted] "sur-répressives" (H. Marcuse). Le thème sexuel est d'ailleurs une constante chez Bergman, où il constitue [illegible] une provocation dont la violence et la franchise [redacted] n'ont d'égales que l'extrême [redacted] retenue graphique dont Bergman les maîtrise, évitant ainsi la facilité chère à nombre d'auteurs. La position du problème en Persona en des termes assez voisins de ceux de la psychanalyse est flagrante ; à tel point que des critiques ont donné une analyse du film en utilisant des concepts psychanalytiques. C'est d'ailleurs là une voie contre laquelle Bergman nous avait prévenus : Elisabeth est saine "moralement et physiquement" (Docteur Sommarsson), et ne saurait être proprement tenue pour hystérique. Il faut alors comprendre la raison de cette position. C'est qu'à travers le débat particulier d'Elisabeth — et d'Alma — c'est la question plus générale de la sexualité et de son rôle dans la société qui [redacted] est soulevée comme problème. C'est la remise en cause de ce que Freud appelle la "sublimation de l'isolement individuel". Protestation d'une femme qui se cloître dans son silence pour signifier son isolement — et par là son doute : la respectabilité, le devoir dû au sein de la famille, l'observance des "mythes" et rôles traditionnellement dévolus à la femme, elle en est victime, mais son cloisonnement les dénonce — cette dénonciation, c'est celle de Bergman. A travers ce débat psychologique transparaît ainsi un problème de société, et qui n'est pas seulement celui des femmes, mais bien celui du masque social. Être masqué, c'est offrir un visage d'emprunt — jouer un rôle — mais c'est aussi dissimuler. Il ne s'agit donc pas dans Persona du général problème de "l'acculturation des instincts", mais bien plutôt, c'est le masque du rôle social étouffant et ressenti comme tel qui est visé. Certes, la remise en cause de la société sous l'aspect de la répression sexuelle n'est pas une position précisément révolutionnaire : Elle n'incite pas à proprement

Manque de finesse dans l'étude. Le fond, l'intrigue est mal développé, on ne comprend pas le sens des propositions avancées.

parler de déficit historique. Mais, dans la mesure où les sociétés capitalistes avancées — USA, Suède — présentent à la fois la possibilité d'un allègement des contraintes familiales et sexuelles par leur haut niveau de consommation, par l'émancipation particulière qui consiste dans l'entrée des individus sur le marché du travail au détriment de l'unité familiale ancienne (et malgré le caractère répressif de l'exploitation que cache cette libération des individus); et d'autre part les idéologies répressives de la défense des valeurs traditionnelles tant bien que mal accommodées aux nouvelles connaissances de la psychologie; ces sociétés recèlent un conflit social, de l'antagonisme entre les forces défensives des valeurs remises en cause et les nouvelles possibilités libérées sous le [redacted] règne même de ces valeurs de répression (ou non-répression). Aussi, c'est encore la sur-répression des groupes sociaux défensifs qui transparaît dans ce conflit exprimé par Bergman. Les classes aisées de la société, qui ont trouvé dans ses principes d'ordre la loi de leur force et de leur émancipation, quoique déjà libérées économiquement, se voient [redacted] opposées à leur [redacted] tour ces mêmes valeurs. C'est là que la conciliation aliénée de la tradition idéologique et des nouvelles conceptions en psychologie atteint également à son comble. D'une part, dans la reconnaissance des conflits psychologiques à base sexuelle (psychanalyse); d'autre part dans la réaffirmation incessante du caractère de fatalité propre à ces conflits. Le film de Bergman intègre ces deux aspects, situé pas au thème dans la reconnaissance d'un caractère conflictuel des relations familiales traditionnelles, mais du caractère insoluble de ces conflits, par la notion de manque*. Par là, Bergman ne fait que se situer dans sa classe, dans sa société et, pour autant que ce problème de classe permette de discerner la question d'une

Arrière.

formulations idéologiques justes, mais mal emportées

* Position dans l'éternité abstraite d'un problème actuel et comme tel soluble, cette conception de la compréhension qui entraînerait mais ne renverserait pas — mauvais comportement — un sujet.

lutte de classe non-résolue, il ne fait qu'exprimer le déclin sociologique — et non historique — d'une classe prise au piège de ses propres mes idéologiques (le positivisme, les "valeurs" bourgeoises ou traditionnelle
Le déclin est sociologique : historiquement toute [redacted] lutte sociale est historique
Mais, dans la mesure où la société s'est arrêtée historiquement, où les problèmes sociaux ont acquis la [redacted] dimension d'éternité, c'est bien comme d'une chose, d'un objet qu'on peut en parler. Cette "congélation" des problèmes sociaux, est, on l'a dit, propre à la Scandinavie et aux USA. Les luttes n'acquièrent jamais que la une dimension de révolte, jamais il n'y a révolution ou conflit social.
C'est une telle société qui apparaît en [illegible] de masque. L'impossibilité d'une contestation historique fait déchoir le déclin en problème individuel et psychologique. Lorsqu'une société s'ouvre à la discussion il n'est pas rare qu'elle se cristallise sur de nombreux points, de jours apparemment sur tous les aspects de l'ordre social dès lors ébranlé. La remise en cause de la structure sociale [redacted] d'une société — historiquement, politiquement — c'est l'introduction à la problématique de presque tous ses aspects. La psychologie, les problèmes de famille sont délaissés devant cet ébranlement, mais en même temps, renouvelés. L'histoire résout en effet les problèmes individuels en problèmes politiques — de masse. Rares sont les fractions de la société qui n'en soient affectées et n'en viennent à débattre sur le terrain politique de leur fondement, de leur nature. L'individu ne fait plus problème. Il ne le fait plus qu'à l'intérieur d'une masse à laquelle il participe, par ses intérêts, ou par la continuité du grand ouragan [redacted] social et politique qui l'y a jeté. Le retrait de l'individu hors de la masse, l'éclatement de la multitude en les individus qui la composent, est le signe d'un écrasement de la masse, de la répression politique qui s'intensifie. C'est la reconstitution des individus

Moins repérable : style.

comme tels au sein d'une société qui, à cet instant, se "réifie", se cristallise suivant de nouvelles structures – fussent-elles les anciennes ressuscitées. C'est bien le cas pour ces deux femmes, Alma et Elisabeth, pour lesquelles les problèmes de leur individualité l'emportent – et de beaucoup – sur tout autre. Le silence, l'étouffement dont elles sont victimes, ne sont pas seulement le problème d'une classe – celle de Bergman – qui laisse entrevoir son caractère étouffant derrière ses valeurs. C'est la question qui se pose dans une société prise au piège de ses contradictions et qui ne sait ni les résoudre ni en être victime définitivement. D'où le caractère ambigu de l'œuvre de Bergman, qui, dans la remise en cause de sa société, tombe toujours sous le coup de l'éternité, laissant étouffer l'histoire, dont il débat pourtant réellement, substituant l'homme en général aux hommes particuliers de son pays.

Autres thèmes : "Procédés" cinématographiques et allusions logiques dans Persona – (Notes jaunes) – "L'acte manqué" d'Elisabeth : la lettre non cachetée – L'allusion antiraciste (bleu) – Quelques jeux graphiques (violet) – La résonance du thème "cinéma" dans Persona – "Temps intérieurs", temps de séquence et jeux graphiques – Alma et Elisabeth dans leur évolution d'attitude – Le "clair-obscur" de l'âme, interprétation bergmanienne de l'expressionnisme allemand.

[redacted] 1967.

Problème d'analyse non résolu pouvant éventuellement donner lieu à des développements psychanalytiques.

Analyse de [redacted](d_1, d_2), (γ_1, γ_2). Ces séquences, où apparaissent sous des aspects particuliers / les deux images d'Alma et d'Elisabeth /, présentent des analogies de structure assez curieuses :

(d_1, d_2) : L'enfant caresse un grand portrait qui change suivant le temps, et qui est alternativement celui de :
Alma _ Elisabeth _ Alma _ Elisabeth _ X. Le dernier portrait X, qui est d'un aspect assez [illegible], reste flou sur l'écran. Il serait intéressant de savoir s'il a été obtenu par sur-impression des portraits d'Alma et d'Elisabeth.

(γ_1, γ_2) : les deux "portraits" d'Alma et d'E. sont réunis sur un masque, après un temps mort, et après qu'Alma a raconté par deux fois le récit des rapports d'[redacted]E et de son fils. Ainsi, d_1 d_2 est une allusion à cette scène ((α_1, β_1, α_2 β_2) (γ_1 γ_2)). On aperçoit alors mieux la signification de l'alternance des portraits de la séquence d_1, d_2, la dernière image finale du "monstre" en flou. En clair, elle signifie :
"Moi, l'enfant, je recherche désespérément ma mère, mais elle reste "froide et distante" : c'est un monstre". Mais l'explication n'est pas satisfaisante. Pourquoi ces deux images, d'Alma et d'Elisabeth ? Doit-on en conclure qu'il s'agit d'une présentation mythique ou imaginaire d'un enfant quelconque ?
"Ces deux mères sont des monstres", et elles le sont dans leur ressemblance : "Elles sont bien toutes pareilles (elles se ressemblent), elles sont des monstres". Mais alors, pourquoi un seul enfant ? Délaissons cette question.

(γ_1, γ_2) exprime en somme le même thème : Dans la répétition du récit, révèle l'affirmation de la "monstruosité" d'Elisabeth, par contre coup celle d'Alma. Ce masque de "deux profils accolés" signifie cette "ressemblance" des deux femmes. On a donc : "Ces deux femmes sont bien les mêmes, et

haïssent leur enfant (ou celui qu'elles n'ont pas eu), ce sont des monstres". Mais alors pourquoi cette insistance sur leur <u>identité</u>? Simple affaire de jeu graphique?

D'autre part, j'ai constamment noté le fait que, comme dans le masque, l'essentiel n'est pas l'une ou l'autre des femmes, mais leur unité, leur ressemblance; ~~qui établit leur ...~~

[[Un enfant est en cause pour qui, de son délaissement, naît l'idée que deux femmes sont unies dans leur monstruosité. L'une, sa mère présumée; mais l'autre? Comme sa mère. De la réunion de ces deux femmes se dégagent au centre de leur union leur monstrueuse duplicité et leur identité, d'un masque et d'un récit redoublé. Pour cet enfant, ces deux femmes sont une — "toutes les mêmes"? —. A son amour, elles répondent par la froideur. Mais pourquoi faut-il que ce soit de leur <u>réunion</u> et de rien d'autre que s'accroît leur horrible réalité? De leur réunion en deux images liées ~~et~~ ou superposées: C'est là seulement que se tient leur horreur de masque. Pourquoi? Bergman ne nous répond malheureusement pas.]]

Autrement dit, on voit, dans le double problème de ce masque (f_1, f_2) et de ces images superposées (ou supposées telles) (d_1) se dégager une question: Pourquoi <u>deux</u> femmes, et pourquoi ne sont-elles de sens que par leur unité? On retrouve plus ou moins un problème analogue à celui posé en (d_1, d_2), d'un seul enfant. La solution?

Autre rapprochement peut-être tout gratuit: La vieille femme qui apparaissait au début du film (vers la séquence (d_1)) a disparu de l'écran lorsque, / <u>montrée "à l'envers" sur l'écran, elle ouvrit les yeux, soudainement éveillée</u> /. Cette image en rappelle une autre: celle / <u>d'Alma qui, dans son sommeil, apparaît, montrée "à l'envers" sur l'écran, les yeux ouverts avant de s'éveiller, et s'éveillant</u> /. La parenté des deux images, pour autant qu'on s'en tienne à ces descriptions,

est frappante.

De plus, « la vieille femme » apparaît dans un contexte assez semblable à celui où l'enfant est introduit, lorsqu'il caresse la photographie des deux femmes. Or, le sommeil d'Alma signifie peut-être (par son éveil) l'introduction à la scène imaginaire où Vogler la prend pour Elisabeth. Cette scène constitue également en quelque sorte l'amorce de la séquence des récits redoublés ($(\alpha_1 \beta_1 \alpha_2 \beta_2)$ $(\gamma_1 \gamma_2)$). On relève aussi les rapprochements qui s'esquissent :

1) /Vieille femme « à l'envers »/ $\overset{\text{équivaut}}{\simeq}$ /Alma « à l'envers »/
2) /Photographies « rapprochées » (superposées) d'Alma et d'Elis./ $\simeq$ /Photographies « rapprochées » (accolées) d'Alma et d'E/ (et de plus, identité de signification, au fond). Mais de plus :

1) /Vieille femme/ U /Photographies superposées/. (lien « logique » esquissé entre ces scènes, voir ci-dessus pour ce rapprochement).
2) /Alma « à l'envers »/ U /Photographies accolées/. (cf. ci-dessus).

Aussi :

/Vieille femme../U/Photo. superposées/ $\simeq$ /Alma à l'envers/U/Photo. accolées/.

· En termes clairs :

On peut considérer qu'il existe une équivalence (pour le moins structurelle) entre, d'une part, les deux séquences de l'introduction où figurent /Une vieille femme ouvrant les yeux, « à l'envers »/ et /Un enfant caressant les photographies des deux femmes */ (scène signifiant que les (deux) femmes le rejettent : ce sont des monstres) ; d'autre part, les deux séquences où figurent /Alma s'éveillant, « à l'envers »/, comme introduction à une scène imaginaire qui n'est elle-même qu'un prélude à /la séquence où apparaît/, dans le récit d'Alma, la monstruosité des deux femmes et leurs portraits accolés (Rappro

* et leurs images superposées (Rapprochées).

On se sent bien sûr en droit d'invoquer, pour l'interprétation de ces similitudes l'intrication de la dissymétrie de détail et de la symétrie globale. Mais l'intérêt n'est pas là.

Notre objet est de poser cette question qui ne saurait être réellement résolue : Un enfant dont "la" mère est "constituée" de deux femmes ; cela rappelle singulièrement la Vierge, Ste Anne, et l'enfant Jésus de Vinci ; et partant, l'interprétation que nous en a laissée Freud. Sans aller jusqu'à prétendre que le problème secret des [redacted] Vinci est le même que celui de Bergman, on se sent grande envie de donner une interprétation analytique du film de Bergman.

Plusieurs faits nous y poussent. Tout d'abord, le fait que Bergman se soit affirmé "dépassé" par son film. On sait que dans ce cas, c'est que la "force de l'inspiration" prenant son souffle dans le domaine de l'inconscient a bien des chances d'être intervenue de façon déterminante : D'où la possibilité d'un surgissement dans l'œuvre de données intéressantes sur son auteur. Autre fait : le visage, la physionomie, d'Elisabeth. La jeune femme a évidemment "le beau rôle", dans le film. Touchante à tous points de vue, c'est un monstre merveilleux, singulièrement attirant. Bergman n'est pas sans le savoir... Mais l'intérêt de cette relation, c'est qu'elle nous amène à considérer que Bergman a voulu mettre Elis. "en valeur" ; donc, "qu'il y tenait" ; comme femme, ou pour le moins, comme "type" : On ne s'imagine guère une inversion de rôle entre Liv Ullmann et Bibi Andersson. A son tour, cette remarque nous amène à nous souvenir des autres films de Bergman : les jeunes femmes qu'il y "met en valeur" avec un soin particulier sont toutes — dans l'ensemble — du type physique ou de physionomie de Liv Ullmann. Une image de "Une leçon d'Amour" est à ce point de vue saisissante : la jeune femme qui occupe le principal

rôle féminin, allongée sur l'herbe, lors d'une promenade en forêt (image soignée par Bergman) est le vivant rosie de Liv Ullmann telle qu'elle nous apparaît dans certaines scènes de <u>Persona</u>. Tirer des conclusions trop précises serait évidemment prématuré. Mais on peut au moins faire l'hypothèse que Liv Ullmann, c'est la "moitié" de l'androgyne dont parle Platon et que Bergman vient de retrouver, lui-même étant l'autre moitié". Autrement dit, il n'est pas interdit d'imaginer que la recherche des personnages féminins principaux de ses [redacted] films est soumise, chez ~~Bergman~~ lui, à un choix ~~[illegible]~~ « dont le fondement » a[illegible] d'une remarquable stabilité. De tels fondements, nous n'en connaissons qu'un, l'inconscient, dont Freud nous dit qu'il est le dépositaire des "désirs indestructibles".

On conçoit alors l'intérêt psychanalytique du "secret d'Elisabeth": Bergman l'a déjà délibérément présenté sous un éclairage analytique. Bien entendu, il est peu probable qu'il soit possible de traiter d'emblée ce récit par la psychanalyse: il faut tenir compte des modifications esthétiques subies par le récit, et se méfier des fenêtres en "trompe-l'oeil"... Comment alors fonder l'étude analytique? Selon moi, c'est une analyse structurale des séquences relevées dans ces pages ((d, da)(d, t...) qui en permet – éventuellement – l'approche, en nous découvrant la parenté de structure [redacted] signalée:

/ Vieille femme / U / Enfant caressant les photographies (superposées) des deux femmes ("ce sont des monstres") / ≃ / Alma "à l'envers" / U / Récits d'Alma sur le secret d'E. ("ce sont des monstres") et Photographies accolées /.

Devrait-on en conclure que Alma, c'est une vieille femme (une femme qui a vieilli), et que cette vieille femme, identique à Alma, est, par là "identique à la femme à laquelle Alma est identique": Elisabeth? Autrement dit que la "moitié retrouvée" de Bergman, Elisabeth, est le répondant d'une femme aujourd'hui vieillie, et peut-être morte: ...

pas relevé la curieuse atmosphère de morgue ou d'hôpital qui règne sur ce passage de l'introduction? Dès lors, faudrait-il discerner à travers tout cela un problème relevant de l'Oedipe? Pas impossible, mais évidemment difficile à préciser.

Je ne me hasarderai pas plus loin, sinon pour poser cette condition: Une étude psychanalytique de Bergman devra résoudre les deux questions posées plus haut et non résolues:

1) Pourquoi un seul enfant et deux parents? (δ_1, δ_2).
2) Pourquoi deux femmes pour signifier leur unité? (γ_1, γ_2).

Et, bien entendu, explication de la "monstruosité" de ces femmes, à mettre en rapport avec le "secret d'Elisabeth". (($\alpha_1\beta_1$, $\alpha_2\beta_2$)(γ_1, γ_2)).

Dernier indice trouvé: III. 18, γ:
/E., sur un plateau, apparaît "à l'envers" sur le viseur de la caméra/

Pour ces pages 49-52: Même réponse que pour la 1re partie. La naïveté des références théoriques laisse subsister cependant la rigueur implacable du fait de structure.

Mme Liv Ullmann est aujourd'hui mariée à I.B.

(1969).

Post scriptum à cette étude.

Il apparaîtra clairement au lecteur que cette étude est articulée en deux parties, dont la distinction se justifie de tout autre chose que d'un signe sur le papier.

~~Nous pensons~~ La première, notre analyse « structurale », nous la tenons malgré ses insuffisances de détails et son simplicité épistémologique, pour parfaitement valable.

Autant, la seconde nous semble à rejeter, à ce jour.

La distinction ici faite se comprend aisément à énoncer notre projet initial : Tout de suite, Perrance nous frappa par ce que ~~elle~~ elle nous évoquait d'une étude de Claude Lévi-Strauss sur le dédoublement de la représentation dans certains types d'arts américains & Pacifiques. L'idée logique qui s'ensuivait fut de tenter l'application des conclusions de l'auteur à Beyrouma.

Cependant, nous rencontrâmes très vite certaines difficultés ; ~~que la seconde partie de~~ dont la seconde partie de cette étude est assez révélatrice. Disons — point qui nous semble décisif — que nous n'avons plus aujourd'hui le moyen de transposer ainsi sans plus de justification une étude faite ~~[illegible]~~ de l'anthropologie — ce qui concernerait plutôt ce que nous appellerions quelque ~~[illegible]~~...

Ainsi, le problème reste posé si nous tenons cependant notre analyse pour valable, ~~[illegible]~~ dans son sens.

~~Jusqu'à [illegible] nous permet de [illegible]~~

Ce que la psychanalyse nous présente de plus valable aujourd'hui,

---

~~* Nous avons pu récemment constater — point intéressant — que ce type se retrouve aussi dans l'orfèvrerie Viking, et dans certaines poteries grecques.~~

dans de Lacan, mais fait espérer le donner quelque jour.

Qui sait si l'étude même de Lévi-Strauss n'en recevrait pas quelque lumière différente?

. 1969.

0

0 ~~40~~

en fait n°7.

ITINERAIRE

Ce texte a été présenté comme demande d'inscription en année de DEA du Département de Psychanalyse de Vincennes. D'où son aspect souvent didactique, voire trop allusif sur certains points. Le lecteur ne s'étonnera donc pas que ce travail paraisse en régression sur les chapitres précédents: c'est qu'il resume le chemin antérieur.

Le langage est la condition de l'inconscient. Mais cette thèse est inséparable de cette autre : qu'il est demeure de l'être. Le statut (nomos) de l'être parlant est mise à l'abri dans le langage, selon la "fonction" de la parole. Par là, il est supposé que la psychose fait signe de ce statut, en ce qu'elle indique sa limite interne. Enoncer la raison et la portée de ce signe, est notre projet. Il implique d'élucider ce que veut dire demeurer : le corps est habité par le sujet (Gisela Pankow). La jouissance (Wonne autant que Genusz) est avant tout demeure (Wohnung). La maladie mentale est restitution au sens de la demeure, si cependant l'être se trouve chassé dans le Découvert. Penser ce paradoxe, sinon soutenir une pratique telle que la restitution au lieu de la demeure soit opérable, est aussi notre projet.

Opération le héros dégage l'hymne (maternel) qui le crée et se restitue au théâtre que c'était du mystère où cet hymne enfoui mais à quel état apparaît-il mal au début ?

On argue que la structure de l'opération symbolique est de l'ordre du pari. Ce disant soupèse-t-on bien ce qu'on avance ? Winnicott a introduit dans l'analyse cette notion si féconde du jeu. En quoi par là nous permet-il d'avoir regard nouveau sur l'analyse ?

Qu'est-ce qu'un pari ? Il est acquis par l'enseignement de Lacan que le pari certes, ne vise aucun gain, plutôt le jeu lui-même, en tant qu'il déploie comme en marge, la perspective de son échec. Le pari ne vaut que par la déperdition qu'il met en scène. D'où cette remarque de Lacan, que le pari ne vaut pas tant par son enjeu que par son jeu : le pari avant tout calcule la destruction du joueur. Il n'est pas d'autre principe à sa fascination.

La dimension léthale de l'opération signifiante que le pari met à jour, se redouble et résonne avec un autre de ses modes auquel on ne pense plus, par l'effet d'oubli que comporte l'enseigner. Si en effet nous revient à la mémoire le jeu du Fort-Da désormais topique de la littérature freudienne, ce dont ce jeu est porteur nous frappe, de nous démontrer la dit-mension d'abolition de l'être qui s'y réalise. Le jeu alternant de la présence et de l'absence y découvre l'absentification principielle de l'être l'a que le sujet s'y fait. Montrant à tout regard ce que le sujet doit à la soustraction constituante de l'être qui le constitue comme négativé : rien n'est que sur fond d'absence, et le statut du né est de se produire comme jamais-né : aboli au regard. La conjonction inaugurale dite par Lacan, de l'opération symbolique et de la pulsion de mort, nous est ainsi montrée dans le Fort-Da.

Toutefois nous n'en avons pas avec le jeu fini, si Winnicott nous revient, renouvelant le bien-connu. Si l'opération de culture par univocité, était de destruction signifiante, comment la vie s'y maintiendrait-elle, jouissance ? Sans doute la jouissance porte la marque de la mort, seconde, première étant la marque du symbole. Mais cette remarque, trop puissante , tourne court, faiblit. Mouvement général de l'enseignement lacanien en un point de son parcours, et qu'il nous faut repérer.

Dans la cisaille ainsi ouverte de la pulsion de mort et du pari, rien ne semble pouvoir trouver place de jeu. L'abolition sans doute y couve, feu de braise du désir. Mais s'y dissimule à l'ordinaire sous la cendre des jours, et de la vie tenue, où elle s'oublie. Or c'est ce statut du jeu qu'il nous faut nommer, car c'est à un tel statut que l'analyse comme pratique est arrimée.

Bref "un être humain qui existe doit bien séjourner quelque part", et c'est le statut de ce séjourner que nous avons à frayer, dans la psychose plus qu'ailleurs.

Où est, de Winnicott, le nouveau ? Dans ce concept que le jeu est l'articulation pratique de l'espace potentiel, soit de l'espace qui est clairière où déployer notre séjour. C'est dans la mesure où W. donne accès, en renversant en quelque façon les termes freudiens, au déploiement de la création de l'être, qu'il nous permet de renverser le problème de l'articulation signifiante en le laissant se déployer comme mode propre de l'exsistant en quête d'un séjour.

D'où chez lui ce thème vraiment déterminant de sa problématique : du déploiement du jeu dans l'accueillir donnant cours à ce qu'il nomme l'illusion (1), soit au déploiement de l'existant comme oubli de son statut d'être aboli, et trouvant dans cet oubli le mode du donner-à-voir qui dans le jeu, le rend à ce statut. Le "paradoxe" revendiqué avec constance

par W., de n'interroger point la raison de l'illusion constituante de l'être l'a, vient donner à cette position sa clé : la réalisation symbolique du sujet ne consiste pas simplement en une reconnaissance du destin assigné à l'être l'a par la détermination symbolique. Plus loin, W. voit que la création symbolique est, de sa nature, porteuse d'un oubli fécond. La créativité de l'opération signifiante, est le refoulement . Mais c'est encore trop faire tourner court le problème que de dire ainsi. W. renverse le sens du refoulement en le définissant comme jeu : l'invention du jeu, est le déploiement de l'activité signifiante.

Impliqué par ceci, est amené par W, un thème nouveau, dont la portée n'est discernable que du renversement précédent : celui de l'espace potentiel, que G.Pankow a su pour sa part connecter et approfondir en le thème de la demeure au corps qui fait le fonds de notre statut de parlants. Ce qui permet à ces auteurs de ne pas ici régresser à une conception phénoménologique de l'être au corps, c'est que les concepts analytiques viennent régler l'accès à la dynamique de cette demeure, en tant qu'ils font alternative symbolique d'où se décident les flux d'investissements de . demeure.

L'espace potentiel est un concept dont le déploiement reste à opérer. Mais qu'il suffise de souligner que l'effet de Lichtung qu'il autorise à penser, complète et subvertit une pensée adéquate sur le sens de notre détermination par le langage. L'espace potentiel n'est pas le refoulement secondaire : il est le mode d'activité de la demeure au corps que le signifiant ordonne et soutient. Mais il n'est constituant qu'en un sens nouveau du concept du symbolique, et de la fonction de la parole en ce champ.

oOo

Quoi du pari lacanien ? Nous pensons qu'une lecture adéquate de l'enseignement de Lacan ne saurait se faire qu'à procéder selon ce terme.

Le problème du style, c'est on le sait, le point de départ que Lacan a trouvé de la problématique où il lui a fallu avancer. Son enseignement comporte une part d'effacement à laquelle on ne prend pas garde. Le développement si déterminant de son oeuvre, à un point tel qu'il en mime presque la psychanalyse, emporte le risque d'une imposture issue de notre sommeil, qui serait d'oublier que ce geste presque infini de la manche de l'artiste nous dissimule l'embranchement d'où il s'articule. Qu'à certains égards le dépli de l'oeuvre de L. nous fasse oublier son pli -au sens que l'on voudra, voilà le risque que nous devons surmonter. Restituer la particularité du sujet n'est pas simple historisation; c'est interroger d'où s'ordonne ce déploiement d'un style. La question sur le style est avant tout requête sans doute insurmontable mais nécessaire, d'une monstration du pli d'où elle se déploie

Le style lacanien, à peu de chose près, se déploie en forme de pari. Restant tu à cette heure quel est le peu qui choît de ce déploiement y restant au titre d'un sous-entendu qui soutient l'oeuvre plus qu'on ne dit : mais quel est ce reste ? Et pourquoi n'est-il pas interrogeable d'emblée ? Chemin à parcourir qu'on retrouvera par la suite.

Nous repérerons les principaux noeuds où vient se recroiser cette structure dans la problématique du stade du miroir et du complexe d'Oedipe par ailleurs. La position par L. du symbolique a une conséquence qui participe de l'oubli que nous avons dit : c'est de nous faire perdre le vif de la question ouverte dans le problème du stade du miroir.

Comment se nouent les thèmes si hétérogènes du problème du style et de la paranoïa ?Ils sont d'une mise en jeu d'un espace baroque. Le baroque n'est pas le trop-plein que l'on en imagine. Il donne au contraire à voir un certain manque -dont la fonction symbolique du manque, déjà marque la place. C'est parce qu'un manque central lié à un effondrement qui mine tout fond, a eu lieu, que le déploiement de la jouissance baroque dans la tournure du style, donne à voir le lieu de cet effondrement intraduisible.

Ici vient s'enter le thème du syndrome d'automatisme mental comme forme pure du style. Si le sans-fond laisse l'être hors de tout repère quant à l'existant, il reste que quelque chose vient prendre la place de ce sans-fond, produisant dans un donner-à-voir ce qui serait le lieu d'arrimage du style, ou faut-il dire plutôt, de ce qui a rongé le style jusqu'à la facticité pure ? C'est là le sens du syndrome d'automatisme mental, de nous faire signe de la forme pure de l'inspiration, de longtemps quêtée par Platon dans Ion. Toutefois la question platonicienne est transfixée de quelque chose de nouveau, pas mieux résolu pour autant, c'est que l'inspiration n'est si étrangère au sujet sur lequel elle vient se fixer, que parce qu'elle n'est que le mime d'un sans-fond propre à abolir toute subjectivité. Comment dans ces conditions ce qui tombe ainsi étranger sur nous-mêmes est-il de nature à nous faire guide, comment le plus issu du sans-fond peut-il nous donner la seule trace droite que nous connaissions ?

C'est ce thème que vient rédupliquer la question sur la féminité, intraduite par une métaphore de métaphore... dans le Crime des Soeurs Papin. Comment paranoia et féminité se font-elles dans ce texte, miroir absolu trop en écho pour y être soutenable ?

Nous cherchons à faire entendre ce qu'on ne clôt que trop tôt et par nécessité, qu'un sans-fond premier ronge la première avancée lacanienne sur le stade du miroir, et que ce sans-fond outrepasse de beaucoup par sa puissance d'impulsion, le recouvrement par le symbolique que le tournant de 1953 viendra comsommer. D'où la nécessité évidente que cette réinsertion dans les termes du symbolique s'y fasse dans le plus grand silence : nécessité d'effacer la rupture et de trouver une raison de continuité à cette fausse suite dont on ne voit pas ce qu'elle lisse.

Que dans ces conditions le premier problème lacanien : comment se noue l'univers du miroir et le sans-fond de la question qui le sous-tend, -que ce problème ait structure de pari, le thème du style à lui seul ne le centrera-t-il pas, si nous avons énoncé qu'il n'est de style que dans la facticité absolue d'une cause étrangère au sujet, d'une cause qui le transfixe et lui impose ses chemins sans égard pour sa particularité. L'arrimage à l'excès d'écriture que comporte l'effet de style dit "automatisme

mental", voilà le seul trait de fixation que nous puissions faire rouler sur nos tables trop éclairées par la lumière du Rien. Le thème se file du geste du pari, en tant que dans son fond il ne se propose aucun gain, sinon de donner à voir mais à qui ? que ce geste recouvre le rien et ce faisant le découvre, offre au regard le lieu de son dépli voire de son repli. Geste de joueur, d'une carte s'abattant de toute éternité.

oOo

D'autre part le complexe d'Oedipe, en un sens trop évident chez Freud, où ne fume que trop l'odeur rancie du bouillon familial, est porté par Lacan (2) à une autre puissance, qui en dissipe autant les problèmes, qu'elle en fait éclater l'aporie. Si l'Oedipe implique le thème de la castration comme sa condition logique, sur quel os ne tombons-nous pas en cette issue ? Il faut de là poser la castration comme une référence de structure dont la prémisse est justement la fonction de l'objet paradoxalement perdu, de statut seul freudien. Le paradoxe de l'objet perdu marque nouvelle qu'apporte Lacan à le remarquer au fil du texte de Freud, signe l'introduction d'un problème, celui de la puissance d'une négativité originelle qui renouvelle le statut de l'Oedipe.

Si celui-ci ne vaut simplement par le pouvoir de maturation de la présence parentale mais par une autre puissance, celle de l'opération du symbole, c'est que la fonction légalisante de l'être parlant (au sens où par elle il entre dans la loi), a elle aussi la dimension du pari. Alternative non pas tant à une nature en puissance qu'à un hors-nature qui se trouve exponentié à la dit-mension du vide par le jet symbolique, enjambant le rien. Fondation par conséquent de l'alternative comme telle en tant qu'elle est le registre du saut alternant dont le pari règle l'échéance.

La castration voire l'Oedipe sont portés par leur insertion dans le symbolique au statut de l'opération négativante qui fait sa nature de

pari. Que la légalisation du désir, voire tout retour à un oubli légalisant tel que s'en définisse quelque satisfaction, soient définissables seulement en terme de pari, soit d'exsistence au rien selon l'alternance signifiante, est le prix payé par l'enseignement de Lacan, avec les effets de radicalisation de la question de la jouissance qui en découlent : de la jouissance au jeu selon Winnicott, quel abîme, quelle difficulté aussi à penser la simple nécessité du retour ?

oOo

Les deux noeuds que nous avons parcourus, simple détour, afin de donner à voir le lieu d'un problème, nous les résumerons dans les termes qui conviennent, où se condensent enfin en une poignée, la seule, les termes du pari : le pari du symbolique. L'équivoque de cette formule ne manque de frapper, terme d'où faire émerger notre pensée. Que le symbole dans son opération ait structure de pari, ne voit-on pas que cecise réduplique en : quel pari à soutenir le statut du symbolique, seul chemin d'une subjectivation possible ?

On ne saurait trop remarquer que l'enseignement lacanien est lui-même frappé de cette ambiguité de soutenir un pari, sur les limites duquel il y a lieu d'interroger. Seule voie selon nous propre à éviter que les termes du pari ne soient voués sinon à se briser sous leur trop de tension, restitués et sans médiété, au hasard auquel ils s'identifieraient alors...

Proximité de la folie et du symbole : a-t-on bien mesuré pourquoi? A-t-on élucidé par quel tour l'enseignement lacanien, inauguré par une question sur la psychose paranoiaque, trouve son issue dans cette position de thèse si effaçante de la question : que du symbole la psychose, paranoiaque, serait définissable ? Il nous faudra dénouer ce noeud, en interroger le retors.

Si la folie est la folie du pari, inversement le pari se soutient sur un soubassement de rien dont la question est de savoir ce qui le distin-

gue de la folie. La folie pourrait bien être le fonds d'où surgit le pari. Dans ces conditions, la question sur la psychose paranoiaque, prendrait un nouveau sens. Développons le système de ces identités. D'une part le symbole a structure de pari. L'opération symbolique, en tant qu'abolition négativante, ne fait certes pas exister un réel : mais opère un trou dans le réel, place d'un sujet. Le sujet manque au réel, et le symbole est cette opération. D'où la dimension de jet du symbole en ce qu'il annule comme Rien l'être-à-sa-place du réel, et transmute ce rien en le vide de la cause signifiante.

En retour poser le symbole dans l'acte de son opération est de même un pari, celui qui dans cette opération, se formulerait dans cette thèse implicite : que du symbole découle une suite de sujet. La logique du transfert est cette suite pariée de l'acte de la parole. L'acte de la parole inaugure cette suite qu'un sujet s'en opère, dans le maintien de ce pari lui-même.

Il resulte de là une seconde identité, de la folie et du pari, où le terme de folie prend un sens différent sans doute, mais fondateur, de la psychose. Il y a certes folie à parier. Comment dans le réel, un sujet pourrait-il advenir ? Comment la parole pourrait-elle avoir une efficace ? Comment d'un transfert, soit d'un acte de parole, pourrait-il résulter du nouveau ? Bref l'acte de la parole résume dans un ordre d'abolition symbolique, ceci que de la dispersion infinie du réel, se recentre un sujet, manquant au réel, place d'une jouissance, et d'une jouissance qui n'est que l'opération du désir. Comment hors du Vague, la place d'un manque peut-elle surgir? Peut-être plus grande encore est la folie, l'excès de l'opération, qui par-delà cette opération d'Un sujet, ramène en somme l'être du sujet à l'identité à la dispersion du réel. L'illusion la plus grande de l'être parlant, au sens où cette illusion est inhérente à l'effet du symbole, est certes d'être soustrait à la dispersion du réel. Ainsi l'être parlant a bien un

statut dit par Kant d'autonomie à l'endroit du réel. Mais ce statut à certains égards est dissimulation de ceci, que l'autonomie n'existe que comme mime de la dispersion originelle, Plus avant, ce dont la parole est porteuse en tant qu'elle est reconnaissance de notre statut, c'est de la limite d'annulation de l'être parlant, en tant qu'il nous restitue à l'absence originante de certitude.

Si ce terme de la dispersion dans le réel en un sens, manque toujours aux termes du pari, puisque le pari est relève opérant un sujet, il s'en manifeste assez que le pari est folie : racines coupées de notre origine, il nous maintient bien dans un statut d'exsistence au réel. Mais à son tour ce statut d'exsistant est le plus grand risque de dispersion dans le réel : seul l'être parlant a le sens de la mort, voire du passage à l'acte, à la mesure même de ceci que l'opération symbolique l'a soustrait à l'identité au réel.

D'où dans les termes de Lacan, cette dernière identité, de la psychose, paranoiaque. Pourquoi donc Lacan a-t-il parié que c'était de la paranoia seule qu'une lumière pouvait venir quant à la structure des psychoses? C'est le pari latent à cette position qu'il nous faut mettre à jour.

La première et la plus évidente des raisons tient à la fonction du père dans le signifiant. Si la fonction du père est définissante du mode de consistance du signifiant, il y a à parier sur la paranoia cet enjeu, que la psychose en général serait définissable en termes de symbole. C'est un pari très risqué et où les chances de gain sont moins évidentes qu'il n'y paraît d'abord. Que l'on songe en effet par contraste à la conception américaine des psychoses en termes de symbiose : n'y a-t-il pas là une frappante apparente opposition où la référence maturationnelle semble nous éloigner de la fonction du symbole. Toutefois cette question est plus complexe qu'il n'y paraît, et une interprétation adéquate du terme américain de symbiose demande à être proposée. Nous n'en usons que pour faire surgir le lieu

d'où se dégage comme pari la décision lacanienne.

Qu'il y ait de ce fait en un sens, folie d'avoir parié, c'est ce qui se désigne dans les termes mêmes de la métaphore paternelle (3). Que le désir de la mère y soit en effet barré par le Nom-du-Père, n'est-ce pas avoir assigné à ce désir la place du terme alternatif du pari ? Or ce que nous soutiendrons, c'est que l'alternative du pari en vient ainsi à mimer la raison même de la psychose. En introduisant la dimension de la coupure dans la définition de la psychose, Lacan mime le rejet de l'Hymne maternel qui conditionne l'advenir en propre du sujet dans le jeu maternel (ici Winnicott nous revient, avec son problème de l'illusion inaugurante de la jouissance).

Dans ce pari, est en jeu le mime de la psychose. Ce qui définit la psychose est que le sujet y a manqué de la racine maternelle de la parole en tant que celle-ci est d'abord mise à l'abri de la dispersion (4). Or le pari, en jouant cet enjeu de la définition de la psychose en termes signifiants, réduplique ce défaut, et ne nous permet pas d'accéder à une définition autre que négative des termes de la psychose. La définition privative de la psychose démontre une insuffisance pratique traduite en théorie, de la conception lacanienne (5).

Que signifie l'axiome que ce qui est rejeté du symbolique reparaît dans le réel ? Ceci que le psychotique a été retranché de l'accord-discordant avec la dispersion du réel, que la parole maternelle autorise, en déployant l'espace du jeu (6). Ce que la parole maternelle autorise, c'est à reconnaître le statut de dispersion de l'être, en tant que cette reconnaissance autorise de ce fait la mise à l'abri de l'existence comme sujet. C'est dans la reconnaissance de la dispersion que réside le libre accord avec la subjectivation.

C'est dans la mesure où pour le psychotique, ce libre accord n'a pu avoir lieu parce que le désir de l'Autre n'y a pas donné accès, qu'il se trouve aux prises avec la dispersion, parce que celle-ci lui a été trop refu-

sée comme parole. La reconnaissance de la dispersion lui fait défaut, et à ce titre, le sujet ne peut pas être laissé à la proximité de cette dispersion. Le psychotique ne peut avoir accès au laisser-être de l'être, parce que la condition de ce laisser-être, qui est la reconnaissance de la dispersion incontournable, lui fait défaut (7). D'où cette conséquence, que la dispersion le menace au plus proche, au point, au point qu'il peut s'y identifier sous divers modes.

C'est ainsi que nous situerons pour telle jeune femme psychotique que c'est à ce titre, d'être le lieu de retour de la féminité de sa mère, en tant que celle-ci, prise dans une chaîne familiale où la fonction paternelle brille par son absence, n'a pu constituer sa subjectivité que sur un refus absolu de cette féminité, menacée qu'elle était de s'idenfier à la dispersion purement féminine du lieu familial. C'est le retour de cette féminité dont la reconnaissance ne lui était pas possible, qui revient dans sa fille, en tant que celle-ci n'a elle-même pas été autorisée par la parole, à reconnaître cette dispersion incontournable et dont de ce fait elle prend la place.

Quels sont les points principaux où la doctrine de Lacan nous laisse en défaut quant à la psychose ? On ne cherche pas à en établir le système , mais à en définir le vif.

Un point sensible de cette conception en termes de coupure nous laisse un malaise extrême. Si en effet nous disons que le psychotique ne ferait pas sujet de la parole, et que ce serait là l'opération symbolique, nous en venons avec rigueur à définir le psychotique, du moins paranoiaque, comme réduit à la catégorie de l'imaginaire (8). C'est là une position intenable. Mais plus intenable encore est d'en venir à dire que pour le schizophrène, tout le symbolique est réel, ,manquant ainsi du tout au tout le lieu où peut s'articuler une thérapie des psychoses.

Un défaut plus radical encore en pratique bien que moins voyant en doctrine, nous est donné dans le concept de forclusion. Comment se fait-

il que depuis d'aussi long temps, personne n'ait cru devoir se poser cette question simple : si le lieu de destruction du signifiant du Nom-du-Père ne pourrait pas de quelque manière être suturé, la destruction réparée ? Il a fallu les travaux de G. Pankow, heureusement indépendants de cette position de principe, pour nous permettre non seulement de poser le problème, mais d'en donner la solution pratique, dans le concept de structuration dynamique.

La doctrine lacanienne de la forclusion présente un défaut systématique qui rend impossible en principe la solution de ces questions (5). Ce défaut est assez curieusement l'envers de sa vertu . C'est dans la mesure où la méthode lacanienne procède selon un effet de coupure, qu'elle ne peut aboutir en matière de psychose qu'à des énoncés trop tranchants (voir plus haut), ou dépourvus de toute particularité quant au problème du lien, de ce fait.

oOo

Quant à nous-même, quel fut notre chemin ? Ce n'est pas le lieu d'en établir tous les détours. Mais procédant de concepts lacaniens, c'est des apories nées du concept de forclusion que nous nous sommes préoccupé dans un entretissage de nouvelles questions nées de la doctrine de Lacan.

Sensible depuis toujours à la dimension trop évidente de folie de l'activité humaine, un des thèmes constants de notre pensée est d'interroger ce qui en elle, peut conditionner cette virtualité de déchaînement, aussi bien que ce qui à cet horizon, vient poser une limite telle qu'une "résidence sur la terre" y soit aménageable.

Or d'évidence (par des chemins à décrire ailleurs), il paraît que le concept lacanien de forclusion, en restituant dans l'activité humaine

cette folie, et inversement, en désignant en celle-ci un fait propre humain, terme équivalent à l'autonomie kantienne, devient le concept central d'une telle interrogation.

La nécessité où nous étions de penser ce concept, nous a amené à en reprendre la question, et à en étendre la portée, ceci afin de le restituer à l'universel, qui est la rationalité. D'autre part quelques frayages de rencontre nous préparaient la voie, en ceci que d'autres avant nous et déjà suivant Lacan, avaient interrogé s'il était légitime de penser la pratique scientifique, stade suprême de l'activité symbolique en régime de capitalisation, en termes de forclusion (10). Le "sujet de la science", s'il existe et n'est pas simplement un rêve d'hystérique husserlianisée, est-il ou non forclos ? Mais s'il en était ainsi, ce serait assigner à la forclusion une portée radicale autre que sa position lacanienne classique. Dans ces conditions le sujet forclos devient la condition de la rationalité scientifique. N'y a-t-il pas en retour à se demander si la rationalité comme telle implique qu'on confère ce statut [au sujet] ? D'où une interrogation à nouveau plus étendue, vers ce thème problématique, du sujet du signifiant, forclos comme tel par son statut dans le langage.

Toutefois il est notable que cette extension problématique corrélative d'un renversement dans l'ordre des raisons, dont il se trouve dans l'histoire d'autres exemples (si l'on songe à l'extension d'Einstein en physique par exemple), nous fait perdre la particularité de notre thème initial : la psychose stricto sensu.

Quel moyen d'y faire retour ? D'autre part d'autres avertissements venus de problèmes différents convergent bientôt avec celui-ci. Si en effet la forclusion dans sa dimension de négativité, était le soubassement de l'être parlant, il faudrait conclure que celui-ci serait de part en part négativité, sans plus aucun soubassement à cette ex-sistence, difficulté déjà rencontrée par Sartre dans d'autres contextes. Mais alors quoi du corps dans ces conditions et surtout quoi de la fonction de limite et de demeure de la

jouissance qui nous constitue comme parlants ? C'est ce que notre ami J.D.Nasio pointait de cette formule, qu'on ne peut certes pas tenir la forclusion pour constitutive de notre être, puisqu'elle désigne le défaut de quelque chose qui justement, devrait être donné, à la différence notons-le, du réel qui lui, est donné, avant toute expulsion (Ausstossung). Cette remarque induisait à reprendre la question sur de nouvelles bases, non plus tant en partant de la forclusion généralisée, qu'en réinterrogeant la psychose comme fait clinique, témoin de ce défaut d'un principe de la parole.

oOo

Toutefois il faut noter qu'un tel chemin, dont on ne fait que suivre le fil directeur, n'aurait pas été si clairement parcouru, sans la présence hors de notre champ, d'une question dont on ne doit pas sousestimer la portée : celle de Deleuze, sur l'envers de la psychanalyse. Il est certain que la perspective génétique (au sens spinoziste du terme) adoptée par D. dans son démontage du problème subjectif, constituait un événement important de réflexion quant à la méthode lacanienne, en tant qu'elle procède des effets du signifiant, donc selon une dimension de coupure. En sorte que l'objection deleuzienne constituait le point de départ d'une reprise à examiner de la constitution du sujet et de la démarche à suivre en ce champ. Une théorie de la psychose s'en déduisait avec une évidence grande, dont les impasses pratiques ne laissaient pas qu'on ne note son avantage considérable sur la démarche lacanienne classique; enfin la psychose était prise en considération en termes affirmatifs : la psychose n'est pas simple privation de sujet, elle est l'effet d'un mouvement constituant et possède sa propre réalité, qu'une réduction aux termes du sujet désirant ne fait qu'effacer.

Il n'est pas question ici de suivre l'ensemble des détours de notre démarche. Mais il est certain que le travail de Heidegger, en interro-

geant sur la condition même de l'être parlant comme voué à la demeure, rejoignait curieusement cette démarche deleuzienne, restant à les nouer selon les principes qui sont les nôtres : que le langage est la demeure de l'être; qu'il est la condition de l'inconscient; que le statut de l'être parlant est la parole.

Nous ne méconnaissons certes pas les contradictions de principe qui divisent ces divers travaux; mais nous ne voyons pas pourquoi nous devrions en prendre prétexte pour gêner notre chemin propre, sur lequel nous avançons sans nous préoccuper beaucoup de ces quelques obstacles.

oOo

Mais en ce point venu, la question seule importante, d'une pratique thérapeutique de la psychose nous reste encore irrésolue. La convergence des fils ainsi entretissés nous laisse sans point d'arrêt.

C'est ici que survient comme une rencontre, l'événement nommé Gisela Pankow (11).

Si nous revenons à notre position initiale, celle qui partant d'une extension de la forclusion, nous permettait d'envisager la condition du discours en général, nous constatons qu'elle nous avait permis de résoudre en droit un important problème pratique : comment est-il possible de concevoir une résolution pratique d'une forclusion donnée ? Dans le fil de notre travail, un exemple précis, celui de la crise du fondement des mathématiques nous avait donné recours, en nous permettant de penser que la position des théorèmes de limitation était la solution pratique à l'impasse forclusive que Cantor avait sondée avec la passion qui fut la sienne. Il était donc pensable en droit que la pratique peut résoudre des impasses forclusives données. Mais nous manquions de toute formulation adéquate de cette possibilité dans le champ de la clinique.

Or Gisela Pankow, en posant la notion de loi symbolique (issue certainement d'une requête originale chez elle), et surtout, en formulant

que les destructions de la première fonction de l'image du corps étaient susceptibles d'être reconstruites par la voie d'une "greffe de fantasme", nous donnait le moyen concret de penser et de mettre en pratique une telle résolution d'impasses forclusives. C'était trouver dans le champ de la pratique clinicienne ce que nous cherchions sans issue dans d'autres domaines. Mais cet important résultat était en fait soustendu par d'autres, plus importants encore pour nous.

D'une part nous rencontrions une pensée qui comme la nôtre se refusait catégoriquement à parler d'analyse des psychoses, mais qui n'en soutenait pas moins avec une fermeté qui faisait notre joie, que la pratique thérapeutique était possible et mieux ! qu'elle ne devait être pensée qu'à partir de cette destruction première, avec soin et clarté distinguée du procès du refoulement. C'était trouver enfin ce que nous cherchions : un refus catégorique d'une supposée analyse des psychoses, s'accompagnant d'une pensée adéquate concernant les rapports entre théorie (destruction des fonctions de l' image du corps) et pratique (les greffes de fantasme, la structuration dynamique).

Mais plus avant il faut souligner que G.Pankow nous apportait cette nouveauté qui nous permettait un autre départ de nos problèmes d'ensemble sur la structure du sujet parlant, en ce qu'elle adoptait sur le sujet une perspective génétique (au sens de Spinoza) qui ne croyait pas devoir sacrifier pour autant la fonction du symbole. C'était ouvrir pour nous la possibilité d'accomplir le second renversement de notre pensée qui, après avoir étendu d'abord le concept de forclusion, pouvait avoir accès cependant à une position du sujet telle que son ancrage dans le "narcissisme primaire" soit pensable sans faiblesse ni errement. Il va de soi que c'est enfin aux mille détails pratique de sa conduite de la cure que G.P. nous enseignait.

oOo

oOo

Comme en marge et pour indiquer le lieu d'une question à venir, nous ne voudrions pas clore ce Projet sans attirer l'attention sur une autre rencontre de notre travail récent (12), le très admirable ouvrage de Harold Searles traduit en français sous ce titre de l'Effort Pour Rendre l'Autre Fou. Ce livre étonnant, témoignage d'une pratique de la psychose, sans rien devoir à l'enseignement lacanien, frayait dans les termes les plus justes la question clé de notre travail : qu'est-ce au juste que le statut subjectif du psychotique; que doit donc mettre en jeu le thérapeute dans son travail prolongé; comment fonder en doctrine (dans le terme américain de "symbiose") une conception du rapport du psychotique au désir de l'Autre et au thérapeute. Ces questions, Harold Searles les soutient avec une justesse de ton qui doit dérouter notre commentaire, et qu'on aimerait trouver plus souvent dans notre milieu de travail habituel, l'Ecole Freudienne de Paris. Plutôt nous inclinerons-nous devant cet ouvrage, quitte à reprendre cette lecture dans le cours de notre travail d'exposition, selon la suite que nous comptons donner à ce Projet.

(notes page suivante.)

NOTES

(I) Selon une tradition issue de l'empirisme de Locke entre autres. D'où sa faiblesse apparente extrême, qui se tempère chez Winnicott de ce que son expérience d'analyse le porte à récuser le nominalisme de ce terme d'illusion.

(2) Le séminaire sur la Relation d'Objet est inaugural à cet égard.

(3) M.C.Laporte-Thomas, dans une série de textes inédits (1977), a discuté ce point . Je m'inspire en particulier de leur lecture.

~~(4)~~

(5) C'est un des principes de la critique deleuzienne de Lacan.

(6) C'est pour autant que Mallarmé a été privé de cet espace du jeu, que la dimension léthale du coup de dés devient prévalente dans son oeuvre et sa vie.

(7) Thèse déjà esquissé par Binswanger qui lui-même la reprend comme nous, de Heidegger. Cf. en particulier Sérénité in Questions III.

(8) C'est la thèse que soutient hélas avec cohérence A. de Waelhens dans son livre par ailleurs si intéressant : La Psychose, Paris-Louvain 1975(2). C'est un des défauts de cet ouvrage qui en comporte un autre encore étroitement lié au précédent. L'auteur y affirme -que le psychotique n'aurait pas accédé au symbolique. C'est on ne peut plus insoutenable. Ici règne une confusion qui grève l'ensemble de l'ouvrage, entre fonction de la parole et champ du langage.

(9) Et d'autres plus spécifiés qu'on laisse dans l'ombre pour l'heure.

(IO) C'est aux Cahiers pour l'Analyse qu'il revient d'avoir exploré ce thème avec une attention extrême.

(II) Rencontre qui n'eut point lieu au hasard. C'est à Mme J.Manenti enseignante à l'Université Paris VII que je dois d'avoir pu lire G.Pankow, au

cours d'un enseignement dit "groupe de contrôle" poursuivi deux ans durant.

(I2) C'est à Mmes Clara Picaud et Mahaut Nobécourt que je dois d'avoir été dirigé vers ce livre.

═

77-78

— Gérôme Taillandier —

LA SYMBIOSE PARADOXALE, SELON G. PANKOW.

Je ne voudrais dans ce bref exposé, que situer la question, là où elle se pose à mon sens. Je crois devoir ajouter que c'est aussi bien faire étude de mon parcours personnel en ceci : on ne parle bien de l'étude d'un problème général que par le déploiement des chemins particuliers qu'on a suivis.

Qu'est-ce donc, en matière de psychose, qui nous anime ? C'est dirons-nous une exigence de rationalité qui devrait nous permettre d'y retrouver l'être parlant. C'est cette exigence qui jamais ne nous quitte, que nous suivons toujours. Remarquons en passant ceci, qui s'impose à y songer, c'est que c'est cette exigence qui a pu animer un Kraepelin entre autres, dans une recherche d'une définition organiciste des psychoses : l'identification trouvée par lui évidente du rationalisme à la réduction au réel -donc au matériel - [redacted] donc au biologique, est justement la chaîne qu'il nous fait aujourd'hui rompre. En un sens pourtant nous suivons la même tradition.

C'est qu'il nous est aujourd'hui possible dans l'horizon nouveau qui est le nôtre et auquel l'analyse a fortement contribué, de ne plus identifier rationalité et biologisme : il y a du réel qui n'est pas d'ordre corporel. L'anthropologie, la doctrine marxiste du matérialisme, la linguistique, voire les mathématiques sont là pour en faire foi. C'est ce réel là, le réel proprement humain que Kant a nommé à son époque "autonomie", que nous cherchons à mettre à jour.

Ce long exergue, en quoi concerne-t-il la psychose ?

En ceci que les concepts analytiques, lacaniens particulièrement, nous paraissent avoir toujours contribué à ce mode de travail. Que signifie en effet dans sa ressource la fameuse forclusion du N. du P., sinon ceci, que les perturbations psychotiques sont à considérer comme des modes de rapport de sujet à l'effet de parole dans le lien familial, et à des types d'absence de cette parole bien définis. Or dire cela, c'est par régression, poser que ce qui détermine l'être parlant est l'effet du langage et que la parole doit reprendre cet effet pour le rendre assimilable dans une dimension de subjectivation. En quoi notons-le, la parole et le langage sont en antinomie active. C'est donc poser au principe, qu'il y a convergence voire identité, entre l'exigence de rationalité et le statut d'effet de langage de l'être parlant ; l'exigence de rationalité procède de cet effet, et cet effet trouve sa suite pratique adéquate dans cette exigence. Nous avons bien affaire là à un " principe de raison".

-:-:-:-:-:-:-

Ce qui toutefois, parmi les acquis remarquables que ce principe général permet de mettre en place, ne manque pas de nous frapper c'est pourtant que cette doctrine de la forclusion du N. du P. est marquée d'une impasse bien définie, dont on doit à G.Deleuze mieux qu'à aucun la description : c'est que nous aboutissons au bout du compte à devoir définir la psychose en termes purement privatifs par rapport au sujet dit parlant.

Qu'on lise là dessus le livre de A. de Waelhens où sont recueillies ces impasses résultant des principes suivants : le psychotique n'aurait pas franchi l'Oedipe, ne serait pas dans le symbolique, ne serait pas sujet, n'aurait pas accédé à la parole, et quoi encore. Sans doute formellement parlant de telles thèses sont-elles irrécusables, mais qui ne sent leur manque de pertinence dans la pratique ? Or il faut poser analytiquement parlant, qu'il n'y a de doctrine exacte que celle qui est adéquate à la pratique. Une telle doct ne nous laisse en pratique le bec dans l'eau, et c'est pourquoi nous devons travailler à la dépasser. Que l'on voie bien pourtant en passant qu'il ne s'agit nullement pour nous de la récuser, mais au contraire de l prolonger dans de nouvelles directions, là-dessus encore les indications de G.P., dans le sens d'une conception affirmative des psychoses, sont décisives.

Il faut donc rompre autant qu'il est possible avec une conception privative des psychoses engendrée par l'abord lacanien du S̲a, et nous inspirant autant qu'il est possible d'une conception génétique (au sens de Spineza) et affirmative de la psychose. Ceci, ajouterons-nous, ne se fera pour nous qu'en maintenant pourtant la dimension du symbole comme propre à l'être parlant.

-:-:-:-:-:-:-

Quiconque aura suivi les présentations de malades de G.Pankow n'aura pas manqué d'être frappé du renversement de méthode qui anime sa doctrine par rapport à la précédente. Sans doute, la descritpion des trous forclusifs ("zones de destruction") est-elle décisive chez G.P. ; mais elle ne serait rien de nouveau, sans le changement de méthode qu'anime le rapport pratique à ces trous et aux données affirmatives que le psychotique nous présente.

Quel est le premier objet du travail de Pankow face au psychotique ? Rechercher non pas les zones de destruction, mais les "noyaux hystériques", mais les îlots de vie ; en partant de ce postulat, que qui dit hystérie dit symptôme donc ressource de sujet ! Que le terme d'hystérie soit assez approximatif, on le tiendra pour secondaire par rapport au changement de méthode qui s'esquisse là. Car il s'agit non pas de repérer des trous, mais se trouver la donnée constructive centrante qui permettra au thérapeute d'agencer son travail de construction selon les diversesvoies de la méthode affirmative : fantasmes, greffes de transfert, structuration dynamique, etc. Le changement de perspective est complet ! Bien que les concepts de base soient en apparence identiques. On recherche les données subjectives de la psychose ; on cherche ce qui fait le sujet ; on pose qu'il y a bien quelque chose de tel, que sans doute il y a des destructions, mais que celles-ci sont en fait fortement structurées, et même, affirmation paradoxale qui reprend et dépasse à la fois la thèse freudienne du délire comme guérison, on pose que la psychose est dans son principe tentative en somme virtuelle mais effective de faire sujet. C'est bien ici ce que nous enseigne, mieux peut être que G. Pankow, H.Searles.

Nous ne sommes pourtant là qu'aux préléminaires de la méthode, restant à en établir les chemins structuraux dans le sujet. C'est ici que va nous apparaître une donnée nouvelle du travail de G.P. Un détour si l'on veut bien nous suivre.

On sait que D.Winnicott a introduit le concept nouveau d'espace potentiel et celui de phénomène transitionnel. Sans doute sera-t-il facile de montrer la réduction de ces termes aux concepts lacaniens classiques : le signifiant par exemple. Mais ce serait là encore, se tromper sur le sens du travail pratique que de s'engager dans ce sens. Ce qui fait la fécondité pratique d'un concept comme celui-là, c'est d'abord sa facilité d'application à tous les domaines non classiques de l'analyse : analyse d'enfants, structures préconflictuelles, utilisation non-classique de thérapies en institution, recherches institutionnelles etc. La notion d'espace en raison même de la simplicité de métaphore qu'elle propose, se prête à un transport aisé dans des registres où le travail signifiant n'apparaît pas évident.

Faut-il du reste, préciser ce qu'est l'espace ? On le sait, c'est depuis Euclide à Kant, en passant par la polémique Newton-Leibniz, un fort difficile problème. Une chose est certaine, la notion d'espace chez W. n'a aucune référence en ce sens : l'espace de W. est à prendre au sens mallarméen de l'espacement de la lecture. Lire là-dessus de J.Derrida : "La Voix et le Phénomène", en ses derniers chapitres. Il s'agit ici d'un espace de sujet, de l'espace de la jouissance en tant qu'elle tient au corps. Quelle est donc la modalité spatialisante du corps jouissant ? Si nous cherchons à entendre au mieux ce concept de l'espace nous dirons volontiers qu'il est à entendre au sens que nous en propose Heidegger sous le terme de Lichtung : la clairière. L'espace est avant tout clairière, où déployer le séjour humain. La dimension de séjour est le mode temporel de la jouissance. La jouissance se temporalise en séjour et demeure. Le corps est le lieu de la demeure. L'espace potentiel est la clairière, l'éclaircissement, qui ancre le découvert de ces modes. Qu'on se souvienne de cette phrase admirable de Schreber objectant à Dieu, qu'"un être humain qui existe doit bien séjourner quelque part".

Ce qui à partir de ces données, va constituer une des grandes nouveautés de G.P. sera d'introduire la notion d'espace potentiel dans l'abord des psychoses. Sans doute n'est-ce pas là un abord original ! Mais c'est son mode particulier qui lui le sera. C'est ce que nous allons suivre bientôt.

Mais auparavant encore un détour ! On sait que dans la tradition américaine, un concept à force de loi en matière de psychose : le fameux concept de symbiose. Je suis mal renseigné sur la tradition américaine, et un important travail historique serait à engager sur ce point précis. Je ne livrerai donc que des données imprécises de seconde main ou pire. Je n'interdis pas à d'autres de nous transmettre des données plus informées.

Mais un fait nous semble central à remarquer. C'est que, dans la tradition de l'analyse américaine, cette fameuse symbiose est considérée comme, suggérons, un fait obscurément ancré dans le biologique. En somme, quelque chose de vital aurait fait défaut au psychotique dans le rapport à la mère, il aurait en somme subi force frustrations, lesquelles s'accumulant, auraient eu des effets de régression quelconque. On saisit là à plein le style empiriste anglo-saxon et on en déduit les conséquences conceptuelles : s'il y a frustration et défaut vital dans le rapport à la mère, il est donc nécessaire de reprendre la thérapie des psychoses dans la dimension du maternage : on réparerait les frustrations anciennes. Et pourquoi pas ? Il faut bie faire sentir où est le problème. Si c'est là chose nécessaire, quoi donc y objecter ?

On saisit que dans ces conditions, le concept central de ce premier rapport à la mère sera lui-même fortement biologisé, d'où cette symbiose qui spécifierait à la fois -et les premiers pas du rapport normal mère-enfant, et le type de fixation régressive du psychotique à sa mère ; la dimension biologisante-maternelle - et obscure de ce concept me semble apparaître ici au mieux. Est-ce dire qu'il est de ce fait à rejeter ? C'est bien ce que nous ne dirons pas : une multitude de problèmes s'abritant ici, que nous n'évoquerons pas encore, en raison de leur extrême difficulté.

Mais affirmons simplement, que si le concept de symbiose se résumait à cette définition, nous serions fort porté à le délaisser, en raison de l'antinomie où il nous met avec l'exigence de rationalité qui fait le principe de la démarche que nous suivons. Qu'on cherche en particulier dans le texte de J.L, comment un même refus est opéré à propos de la dimension "maternelle" de la psychose.

-;-:-:-:-:-:-

Or, c'est justement la nouveauté de G.P. d'avoir su donner, en réinjectant en quelque sorte la notion d'espace potentiel dans la théorie américaine de la symbiose, un sens nouveau et d'une grande fécondité pratique à ce concept de symbiose. C'est ce travail de tissage de doctrines qu'il nous fait maintenant suivre. On saisit là la nécessité des détours que nous venons d'accomplir.

Le mouvement de ce tissage est complexe (Cf. struc. fam. et Psych. pp. 22 à 48). Mais plutôt que de suivre à la lettre le texte de G.P., on tentera d'en extraire ici le principe. Il consiste donc en une sorte d'entrecroissement de deux mouvements se conjugant.

1) D'une part, G.P. reprenant son concept de loi immanente, amorce cette nouveauté qu'elle serait opérante dans le registre de l'espace potentiel. Autrement dit, elle réalise une interprétation de la loi immanente du corps en termes d'espace potentiel. Qu'il en soit bien ainsi il est facile de la confirmer à quiconque aura saisi que la loi immanente du corps n'exprime que la nécessité de la loi vécue comme condition de la demeure au corps. La loi immanente du corps est la condition de symbole qui rend le corps habitable, lui confère son statut de demeure. Mais ce premier mouvement est insuffisant et ne nous porte pas encore au vif.

2) D'où un noeud croisant en quelque sorte le précédent, et quiconsiste à poser l'existence d'un équivalent de l'e.p. dans le champ des structures préconflictuelle (psychotiques et apparentées). Ce terme équivalent est justement la <u>symbiose</u>. La symbiose au sens de G.P. est l'équivalent dans le champ psychotique de l'e.p. dans les structures classiques. C'est là un point qu'il faut bien saisir.

Mais on ne peut saisir parfaitement cela qu'en remarquant ce qui résulte de cet entrecroissement : c'est donc que le concept américain de symbiose reçoit un sens entièrement nouveau. Il n'est plus l'expression d'une conception psychogénétique voire biologisante du rapport mère-enfant.

Il est, bien plus profondément, la traduction de ce nouveau mode d'abord de la psychose : la symbiose est inauguration de la séparation. C'est à dire que la symbiose entendue en ce sens est "paradoxale", au sens que W. confère à ce terme (et en quelques autres qu'on élucidera plus tard). Dire cela, c'est par la même avancer deux points : le concept de symbiose nous permet de réaliser une extension du concept du symbolique, en nous permettant de donner une meilleurs définition du fait psychotiq ue.

Mais de plus, il nous permet de mettre à jour cette donnée d'importance : c'est que le concept de symbiose qui fonctionne chez H.Searles est bien le même que celui de G.P. et notons-le, à l'insu même de son auteur. D'où la difficulté qu'il y a à lire H.S. puisque cette extraction de concept doit être constamment reprise !

-:-:-:-:-:-

Mais que signifie au juste cette conception de la symbiose comme inauguration de la séparation ? C'est bien ce qu'il nous faudra peu à peu extraire. On n'en propose donc que le dessein général. Disons que la symbiose est un fait symbolique. Mieux encore, elle représente dans le sujet psychotique la place marquée d'une pierre d'attente, du pouvoir inaugurant du symbole.

Etle symptôme (si l'on peut ainsi parler) est d'une part le mode d'opération de la remarque de cette place, en attendant, si l'on peut dire, qu'il y ait du sujet. C'est dire que la structure d'une psychose (hallucination, délire et quoi encore) est l'index constamment pointé sur un mode particulier decette face à découvrir comme celle d'un sujet virtuel.

Cependant ce n'est là qu'un sens du pouvoir inaugurant de la symbiose, et qui nous le dissimule plus qu'il ne nous le révèle. Pourquoi en effet doit-on en ce point parler de symbiose ? Et symbiose avec quoi au juste ? Nous n'éluciderons pas encore ce dernier point, mais nous avancerons par un détour, que nous offre admirablement H.S.

-:-:-:-:-:-

Quel est en effet le principe de la doctrine de H.S. en matière de psychose ? C'est que la psychose est la résultante sur le sujet (psychotique) des attaques des parents psychosants en vue de le rendre fou. Que veut dire au juste l'effort pour rendre fou ? C'est là un point à élucider peu à peu. Quelle nécessité y-a-t-il pour le parent psychosant à reproduire sa propre folie dans un autre sujet ? Qu'est-ce au juste que la folie ? Bien sûr, ces questions ne sont en rien élucidées.

Mais nous disposons au moins d'une réponse sur le résultat de ces attaques : l'enfant devient fou pour prendre sur soi la folie du parent psychosant. Et pourquoi donc ce mouvement

C'est ici que grâce à Searles le sens profondément paradoxal de la symbiose va nous apparaître : c'est que ce faisant, le sujet psychotique ——————————

préserve la place de l'Autre, en ceci que plus destructeur que la psychose serait la destruction de l'Autre ! Une psychose est un mode de solution de ceci qui est à mettre à jour : la nécessité impérative pour le psychotique de maintenir le lien primordial affirmatif à la mère, à l'Autre, fût-ce au prix de sa propre psychose. C'est précisement parce que, plus dangereux que la folie, serait la destruction de ce lien, que le psychotique préserve malgré tout ce lien grâce à la suppléance de la psychose.

Laquelle a donc au moins deux sens, dont l'un est de se dissimuler la folie de l'Autre pour ne pas attaquer au-delà du supportable ce lien primordial (symbiose), et dont le second est justement de maintenir ce lien comme psychose (hallucination), soit dirons-nous, comme la seule digue à ne pas se rompre sous les tempêtes de la destruction psychosante de l'Autre. Et c'est en particulier dans le laisser-être inaugurant qui permettra au psychotique de retrouver et construire à la fois ce lien avec le thérapeute, que le sujet pourra abandonner sa psychose, dans la mesure où il pourra relancer le mouvement subjectif que la psychose inaugurait : faire sujet, contre vents et marées.

-:-:-:-:-:-

Nous disposons alors dans cette théorie de la symbiose d'un moyen simple de constituer par exemple une théorie de l'hallucination. Pourquoi un parent mort est-il halluciné par un psychotique ? On peut répondre : parce qu'il refuse d'en faire son deuil. Mais ce n'est pas encore là le point. Il est en ceci que pour qu'un sujet puisse être frappé de deuil, il faut encore qu'auparavant (structuralement), ce sujet ait reçu la place de mise à l'abri qui l'autorise à reconnaître la perte, sans que celle-ci soit radicale. La perte demande à être médiatisée pour que le travail du deuil soit possible.

Si le deuil (pas plus que son travail) ne sont possibles, pour le psychotique, c'est justement parce que en raison du défaut d'une telle médiatisation de la perte, toute perte serait pour le psychotique absolument ravageante. Dans ces conditions, l'hallucination vient à la place de la perte impossible, afin de constituer une symbiose inaugurante avec l'objet perdu. C'est que l'hallucination fait sujet : elle est la place d'un sujet éventuel. Et l'hallucination vient marquer la place de de faire-sujet qu'il y aurait à reconnaître la perte médiatisée.

Le "clivage" entre l'hallucination et l'objet perdu réel n'est pas une forclusion, ou plutôt ce n'est pas ce qui importe.

Ce qui importe étant que le psychotique puisse s'arrimer à quelque chose de l'Autre où un souvenir est pour lui latent, qui lui ferait guide de subjectivation si c'était dit. C'est là que l'hallucination vient suppléer d'une manière paradoxale à la parole rejetée (forclose).

-:-:-:-:-

Note: Ce texte est l'écriture d'un exposé présenté à la réunion du Jeudi du Service Neuf de l'Hopital Psychiatrique de Villejuif (Dr. Bruno Alliot, médecin-chef). Il est donc dédié au Service Neuf.

Ajoutons qu'il a également été élaboré dans la filière 4 de l'UER de Psychologie de Paris 7, filière dirigée par Mme G. Michaud.

(Je tiens beaucoup à ce que cette note figure dans le texte, peut être en fin, en italiques ?) G. T.

77-78

GEROME TAILLANDIER

LA VOIX, DANS LA PSYCHOSE CEPENDANT

"Plus un malade schizophrène est atteint, plus il est difficile de trouver accès au lieu où il cherche son père. On serait tenté de dire que la défiguration même d'un tel cheminement représente cependant la tentative pour accéder au monde du père."

Gisela Pankow.

On sait qu'une psychose lacanienne, cela se définit par l'automatisme mental , mettons syndrome S de Clérambault, rappelé à notre mémoire par J.A.Miller(I). Quels sont les deux traits dominants de l'automatisme mental? D'une part un délire d'influence, de dimension souvent persécutive, et par ailleurs, une série hallucinatoire, souvent verbale, comme on dit, où une voix, voire quelques-unes, répètent en écho quelque chose du sujet, lequel s'y trouve commenté en mode "taquin". Qu'est-ce qui, dans ce montage, est psychotique ? On le sait, la chose fait question (2). Toutefois le bon sens irrémédiable nous guide, à nous souffler assurément que nous n'entendons pas à tout instant de notre vie, une voix qui nous taquine. Serait-elle pour nous inexistante ? Non pas, en témoigne la structure freudienne du surmoi, mais simplement en mode refoulé. Et c'est là le problème ; formulerons-nous le problème de la voix dans la psychose en disant que, rejetée du symbolique et par conséquent du refoulement bienheureux, elle reparaît dans le réel ? Cet énoncé même généralisé en termes plus lacaniens (le désir de l'Autre), ne suffit pas. Qu'est-ce qui peut nous faire guide ?

Il faut poser que le psychotique estêtre parlant. Alors tirons en la conséquence : le psychotique garde le sens. Et proposons la règle de méthode à laquelle on se tiendra avec une fixité de fer : que tout effet de structure dans la psychose doit être assigné à ce garder-sens, comme l'indice et le signe qu'il y ait à y suppléer -faute-de. Faute de quoi, sinon dit-on par coutume, du Nom-du-Père tenu pour rejeté. Mais laissons ce point.

Si nous nous tenons à ce principe, et si nous tenons avec Freud, que la psychose est une tentative de guérison du desinvestissement de la libido d'objet, il nous reste à dire ce que peut être la voix, dans le syndrome d'automatisme mental.

La voix dans la psychose, est le signe que le sujet garde le sens.

C'est pourquoi elle est la référence majeure lacanienne, dans l'analyse de la psychose. En effet on remarque que dans l'abord de cette structure, Lacan opère un double mouvement, sur ce point . D'une part en conformité avec la perspective de Clérambault, il accorde prévalence à l'hallucination sur le délire. D'autre part, il considère la forme auditive de l'hallucination comme son effet majeur. Ce double mouvement ne va pas sans présuppositions, que nous devons éclairer : c'est dans la mesure où il est tenu que le symbolique est condition de notre être, que ce mouvement s'opère. Il serait tentant, trop immédiat peut-être, de tenir le syndrome d'automatisme mental pour une formation en somme optimale de la psychose, en ceci que pure "forme" de l'articulation subjective au symbolique. C'est une voie qu'on ne suivra pas immédiatement. Notons par parenthèse qu'elle s'accorderait à la théorie du surmoi, à un déplacement près dû à la forclusion du Nom-du-Père.

°o°

Mais la question qui importe est la suivante : à supposer que la voix désigne l'effet majeur (ou du moins éminent) de la forclusion dans la

psychose, d'où est-il possible de situer dans la structure la raison de cette éminence (3), d'une façon plus déterminée que par un recours immédiat au symbolique ?

Cette question trouve sa réponse par le moyen d'une autre remarque : comment se fait-il que la pulsion invocante soit dans le sujet celle majeure à ordonner les effets de la parole ? Sauf à se satisfaire d'une référence aux évidences de l'anatomie, que la seule écriture suffirait à réfuter (le symbole ne passe pas que par la bouche), la question demande à être frayée sinon fondée. Que ce point ne puisse en effet être vraiment fondé , c'est ce qu'on a montré ailleurs en ceci, que si les pulsions métonymisent quelque chose dans le sujet, il n'est pas déductible de leur structure pourquoi c'est cela que telle d'entre elles métonymise: l'éthique pour la pulsion anale, le refus pour la pulsion orale, etc.. Quoiqu'il en soit, nous pouvons formuler deux ordres de considérations sur la pulsion. Si d'une part les pulsions doivent être pensées dans leur équivalence fondamentale en tant qu'elles définissent un champ réglé de transformation qui donne les termes de la quantique freudienne (les pulsions et leurs avatars), il reste à élucider les profondes discordances existant d'une pulsion l'autre, et qui font que la pulsion invocante par exemple, n'occupe pas dans le sujet la même fonction de subjectivation que la pulsion "scopique".

La distinction sans doute au Séminaire XI, de la réversion et de la fermeture de la pulsion, éclairent ce point, si l'on veut se souvenir que la pulsion invocante, bien que faisant réversion, ne se ferme pas. Oui! mais par quel privilège en est-il ainsi ? Est-ce par une simple donnée interne à la structure anatomique de son objet que cela a lieu, ou bien l'organique ici encore, ne fait-il que métonymiser quelque chose de plus fondamental, et que l'organique ne permet pas de déduire, mais -donne à entendre ? Il faut peut-être sur ce point n'être pas trop exigeant, et nous satisfaire de dire, sans plus. Bref, aurons-nous élucidé en quoi la pulsion invo-

cante ne se ferme pas, nous serons déjà satisfait.

°°°

L'accès à ce point ne nous est pas direct; il faut le préparer encore. Lacan fait quelque part cette remarque plaisante, et non sans portée, que les pulsions invocante et scopique sont les seules à être en accès direct à notre mésoblaste, à la différence des pulsions orale et anale, qui somme toute, ne font jamais que d'embrayer sur du vide : rien qui ne nous y soit très extérieur. Plaisanterie mise à part, cette remarque est porteuse de beaucoup, en particulier de ceci que notre corps propre, soit, ce qui s'abrite sous le nom obscur de narcissime primaire, ne nous est accessible que dans ces deux premières pulsions. Il nous vient alors à l'idée que la pulsion invocante ne doit son privilège qu'à ceci, d'être celle qui embraye le plus directement sur le narcissisme primaire. En quoi lui est-ce spécifique, qu'on l'entrevoie si l'on veut par ce que la pulsion scopique en tant que voie de la constitution de l'image du corps, laisse de ce fait méconnaître radicalement ce qui s'abrite sous cette forme-limite de l'image du corps, avec ce qu'elle porte d'aliénant à divers titres.

Que la pulsion invocante embraye de la façon la plus nette sur le narcissisme primaire, sans doute en avons-nous l'idée depuis longtemps déjà. Rousseau a là-dessus produit des thèses notables, auxquelles il nous faut être attentifs. Une énigme est par lui (et à la suite d'une vieille tradition relevée déjà chez Théophraste(4)), ouverte : comment se fait-il que le garder-sens conditionnant de l'être parlant prenne la forme de la voix ? En quoi le pathétique, à prendre en son sens structural d'affection par le signifiant, donne-t-il la forme pure d'une telle intervention ? Pourquoi cette voix que l'on peut dire par ailleurs si réelle, est-elle par excellence le fait intime, si nous prenons ce terme dans sa référence augustinienne, d'être intérieure au sujet. Et que serait-ce qu'un intérieur

du sujet. Pourquoi le sujet serait-il définissable par son intimité, et non par une extimité plus radicale. On sait que là-dessus, la topologie lacanienne déplace les choses, mais notons-le, sans les résoudre encore : nous avons quant à nous l'habitude de ne pas tenir les problèmes pour leur solution.

°°°

Nous avons à soutenir ce propos, que la pulsion invocante embraye au plus proche du narcissisme primaire. Comment étayer ce propos ?

La chose est risquée, et à la mesure même de l'obscurité qu'abrite ce concept du narcissisme primaire. Toutefois une avance prudente nous semble possible.

On parle d'incorporation, opération fondante de la première identification par dévoration du Père primitif. Ne remarque-t-on pas ceci d'étrange que la pulsion invocante semble se définir par la dévoration, à la différence peut-être de la pulsion orale. La délinéation de ces deux pulsions est en effet des plus complexes en raison de leur modes d'articulation en apparence si proches. Faudra-t-il nous souvenir que toute figure de dévoration ne saurait rester que bouche bée : on n'imagine pas que les crocs du loup se referment ! alors que la pulsion invocante se doit de refermer quelque chose sur elle-même, si cela doit constituer le lieu de l'incorporé : l'Ombre et le Nom, mis à l'abri au coeur de l'Ombre (5).

Où se trouve l'objet nommé voix ? Est-il dans le corps et où cela. A supposer qu'il n'y soit guère (la voix s'émet, se perd s'enregistre), comment se fait-il qu'il soit l'objet incorporé par excellence. Qu'est-ce qui du Père primordial se laisse ainsi transsubstantifier, pour que la voix seule en soit le résidu, exquisité de la dilectio intime.

Nous nous trouvons devant une série de difficultés dont il

faut extraire la racine. Nous avons soutenu que la pulsion invocante donne la structure suffisante à penser la première identification par incorporation. Notons que nous avons ainsi réalisé un progrès : la distinction entre pulsion et identification, et leur articulation dans cette dernière opération, commence à se dégager. Mais nous ne savons rien de la nécessité de cette éminence de la pulsion invocante, fût-ce à simplement la décrire. Procédons par diverses approches.

D'une part nous avons dit que la pulsion invocante ne se ferme pas. Que signifie ceci ? D'autre part nous avons souligné la nécessité d'une première identification par incorporation, fondatrice de l'ordonnancement du narcissisme primaire. Mais comment se fait-il qu'une telle identification doive avoir lieu, qu'est-ce qui la nécessite ?

Si l'on souligne les deux pôles de ce questionnement, on remarque alors qu'ils s'ordonnent à la question suivante : comment les effets du signifiant tiennent-ils au corps ? Dans quelle mesure passent-ils dans un corps. Et d'une manière plus décisive, comment se fait-il qu'un corps doive avoir lieu ? Le corps ne serait-il pas une évidence ?

On remarque ceci : si nous disons que la voix est l'objet incorporé dans la devoration mythique du Père, elle est le lieu du sujet qui tient à ceci, d'être l'intersection la plus immédiate de ce qui est le plus extérieur au corps : le symbolique, et de ce qui lui est le plus centrant.

La voix est l'intersection du symbolique (sous l'espèce du Père dévoré), et du corps comme appelant un centrement.

Il se devine en négatif ce qu'on ne fera qu'esquisser pour l'avoir élaboré ailleurs : que la nécessité de centrement du corps dans la voix suppose la possibilité d'une absence d'un tel centre; bref, le centrement de la voix n'est nécessaire que pour autant qu'il peut manquer (question de la Verwerfung). Ainsi la voix apparaît être l'intersection éminente du symbolique et du corps (ne disons pas trop vite : du réel).

Que la pulsion invocante ne se ferme pas peut donc prendre un sens plus précis : il est exclu que puisse se fermer le découvert de l'être parlant, en tant qu'il est l'effet d'une mise hors d'abri par l'événement du symbolique.

Et c'estdans la mesure où le corps, rongé par l'effet du symbole, peut aussi bien être marqué des effets de rejet d'une telle mise hors d'abri, qu'il y a nécessité de son centrement dans l'objet de la dévoration incorporante. A vrai dire, nous ne savons pas encore ce que c'est qu'un corps. Posons que le corps est le mode d'existence médial du sujet, pour autant que la jouissance peut tenir au corps, si elle prend dans le principe du plaisir une forme qui n'est contournée que par exception.

Toutefois avons-nous avec cela déduit la nécessité de la voix ? On saisit qu'il n'en est rien. Mais peut-être est-ce inutile, n'important que d'en prendre acte. Nous avons souligné que la voix est l'objet incorporé de la dévoration du Père primordial. Nous aboutissons ainsi à deux paradoxes. D'une part, parler de dévoration, est parler de pulsion orale. Or nous avons essayé de discerner les deux objets de ces pulsions : une telle différence viendrait-elle à manquer ? D'autre part il est peu comprehensible comment un objet aussi "incorporel" que la voix aurait à être ingére, surtout si l'on ajoute qu'il était déjà-là. Par ailleurs ne présumons pas trop de ce noeud inextricable de la première identification, qui n'est ici abordé que de biais.

Par où passe la voix, en tant qu'elle tient au corps ? L'objet de cette pulsion, quel est son lieu, s'il est d'abord le lieu de l'Autre ? Le sujet serait-il sans voix. Quel rapport jouissant avec le lieu de l'Autre entretient-il, si la pulsion doit être montée sur le corps, comme à sa source ? Il y a là un paradoxe difficile à penser. Sans doute est-il apparemment plus aisé de déduire le lieu du sein (désir à l'Autre), ou les fèces (demande de l'Autre). Nous dirons : contrairement à une évidence, la voix ne passe pas par l'oreille, mais par la bouche.

C'est ce qui fait la ressource du fantasme de fellation dans l'hystérie, et dans la névrose en général. On notera ce fait, que ce fantasme en tant qu'il semble illustrer le montage de la pulsion orale, ne le fait en vérité que dans la mesure où l'objet oral, ici le phallus, apparaît bouchon opposé au lieu pulsionnel de la voix. Bref ce fantasme est un mode de dissimulation, avec la marque de reconnaissance du sujet cependant, qu'il porte comme tout fantasme, de ce que la voix, en tant qu'elle ne saurait être mutifiée, ressurgit comme dire-non à ce bouchon du fantasme oral. C'est pour autant que la voix en tant qu'issue du lieu de l'Autre (le Père dévoré) passe par la bouche, mais pour la "circoncire", qu'elle ne ressurgit dans ce fantasme oral qu'au titre de l'objection de conscience que le sujet (et particulièrement une femme), peut y trouver. Il y trouve à redire, en tant que la voix en serait mutifiée, cependant indexée par ce fantasme.

Que la voix passe par la bouche, non par l'oreille, y a-t-il lieu de s'en étonner ? On ne le fera que si l'on oublie la démonstration par Lacan de l'antinomie de l'objet pulsionnel avec le lieu de son retranchement au corps. S'il en est ainsi il est moins étonnant que l'objet pulsionnel soit localisé ailleurs que là où une intuition du corps imaginaire donne à le penser. Ainsi que le regard du peintre soit le tableau, tient à ce qu'on ne le cherchera plus au géométral de sa vision.

La voix n'aurait-elle à l'entendre aucun rapport ? Au contraire. Mais l'entendre n'est pas là où l'on pense. Il est le lieu de ce qui se ressource comme sujet, de tenir au corps comme incontournable. L'entendre n'est pas au lieu anatomique de l'audition; il est plus radicalement le <u>Legein</u> du <u>logos</u>, laisser-être d'un sujet. C'est pourquoi la voix de l'ecrivain en tant qu'il aura articulé le discours de l'Autre (l'Hymne maternel qui le crée), est ailleurs que dans l'audition : mais dans l'écrit, lieu où sa ponctuation entre autre, donne à entendre l'articulation qu'il opère de ce désir de l'Autre, de sa voix, lieu de son destin.

Y a-t-il un mode d'articulation plus précis de la voix et de l'en-

tendre ? On peut en effet le décrire si l'on songe à un terme majeur de la phénoménologie de la voix : c'est l'articulation alternante de ce qui s'entend et de ce qui se dit (6). Il n'y a pas de dialogue, de cela on est bien convaincu. Il reste à expliquer cependant que le fait de l'entendre en tant qu'une voix aura porté juste, suscite à dire, soit à émettre selon le mode propre de la poussée pulsionnelle, un quelque chose à dire. Dire, c'est l'opération de la poussée pulsionnelle invocante, en tant que la voix suscite cette poussée. Mais il n'y a pas lieu de s'étonner que cette voix (objet de la pulsion) ne soit pas expulsée du corps, mais qu'au contraire elle y rentre, dans la mesure où le dire qu'elle suscite donne à entendre (à soi). C'est dans la mesure où le sujet suscité à dire par la voix, devient le lieu même de son bien-entendre, que la voix rentre par la bouche, au lieu qui lui est propre : le corps incorporé, et cela comme l'objet qui n'est que le négatif du suscité-à-dire émis par le sujet. La voix est le négatif du dire : elle rentre dans le corps lorsque le dire s'en émet. Entendre est l'opération de cette rentrée incorporante, en tant qu'elle rappelle le sujet à son Autre condition, celle où il est suspendu par la voix. L'effet de l'entendre n'est jamais que le laisser-être reconnaissant de cette dépendance : la voix en tant qu'elle vient d'un Autre lieu, donne-à-entendre l'Autre condition du sujet en tant que parlant.

La voix et l'entendre sont de ce fait en mode alternant. Une voix suscite à dire, fait poussée (Drang), si et seulement si elle donne à entendre. Alors le sujet en tant que soumis à la condition pulsionnelle du dire, émet les conditions de son entente. Mais pourquoi cette alternance comme telle ? Elle tient à ce que l'entendre comme dire, ne peut avoir lieu que comme laisser-être. Or l'alternance est le mode d'opération de ce laisser-être. Laisser-être, n'est que le jeu complexe, qui se tient à mi-chemin d'un laisser-en-plan et d'un ne pas laisser de lieu. A mi-chemin du rejet et de l'étouffement : le sujet. Ce mi-chemin, est celui de la parole. Pourquoi une parole aurait-elle lieu ? Somme toute, il n'y a aucun lieu. Le mode

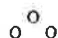
alternant du jeu invocant de la mère à l'enfant, donne à entendre ce qui conditionne que la parole puisse avoir lieu, dans ce mi-chemin où le sujet n'est laissé être que si sa condition dans l'Autre est telle qu'il n'en soit ni rejeté, ni étouffé. La parole en tant qu'elle peut surgir comme dire est liée à cette alternance : que l'Autre laisse être, non pas refusant, mais permettant la question. Laisser avoir lieu la question, comme mode fondateur du sujet, donner place par l'appel de la parole, à ce découvert d'un appel qui suscite le dire, est le mode alternant de la pulsion invocante, mode d'opération de l'entendre du sujet.

o°o

Avons-nous résolu le problème d'ensemble de la pulsion invocante ? Pour situer où joue encore plus d'une difficulté, relevons ce paradoxe à quoi on ne pense pas assez. On se souvient de l'importance accordée par Nietzsche à la figure de Dionysos comme dit-mension de la Dispersion de l'être. Qui n'aura remarqué que c'est là le nom propre que Nietzsche croit devoir donner au narcissisme primaire ? S'il en est ainsi, une question se pose, énigme pour l'heure vraiment. C'est que si le rite fondateur de l'homophagie par lequel nous accomplissons l'axiome lacanien "mange ton Dasein" est bien de nature à nous "homo-loguer", il reste à noter ceci, que nous ne nous incorporons que pour autant que le Père est, lui, absolument dispersé. Qu'est-ce qui dans cette figure du Rédempteur déchiré, s'annonce à nous comme sous un voile ainsi d'inaperçu ? Pourquoi la condition de notre incorporation primordiale est-elle liée <u>sub rosa</u> à cet effet déchirant que le Sauveur en reçoit ? La résurgence de la question du meurtre du Père primordial, ne doit pas nous aider à clore la question : plutôt à l'ouvrir à nouveau.

De ce fait il apparaît que/de l'incorporation primordiale centrante du narcissisme primaire, à la Dispersion inaugurale de notre être, il se

produit une equivoque difficile à trancher. En témoigne admirablement la maladie psychosomatique, en tant qu'en elle se réalise l'équivoque suprême, puisqu'il apparaît que ce qu'il y a de dispersant pour l'être du sujet, est aussi de nature à être le plus fondamental rappel au centrement de notre être dans le symbolique. Y a-t-il à en dénouer l'équivoque, on ne le sait pas encore (7).



Nous pouvons alors élucider en termes simples le problème de la voix dans la psychose.

Mais d'abord dégageons ce problème : devons-nous dire que le narcissisme primaire serait constitué par l'identification primordiale par dévoration ? Il n'en est rien, et la psychose nous mène à constater la disjonction de ces deux termes. Il n'y a pas lieu d'engager une discussion de fond sur le narcissisme primaire, à reprendre ailleurs. Mais posons ce terme, que l'existence de la voix dans la psychose nous donne à voir le clivage de fait entre narcissisme primaire et identification primordiale Pourquoi la voix a-t-elle lieu ? Parce que ce qui a été rejeté, le Nom-du-Père comme condition de l'identification primaire, reparaît dans le réel, pour la raison que le narcissisme primaire ne saurait se laisser différer.

. Qu'est-ce que le narcissisme primaire dans son rapport aux effets du signifiant ? N'en recentrons que le peu qui importe. Le narcissisme primaire ne désigne que ceci : la condition d'exister comme corps, du sujet. Quel rapport le sujet comme effet du signifiant et le corps comme lieu de la jouissance, entretiennent-ils ? On ne le démêlera pas encore. Mais le narcissisme primaire constitue le lieu de recouvrement problématique de ces deux termes. D'une part l'impossibilité de différer la lumière du sujet en tant que découvert d'une place sans ombre; d'autre part l'impossibilité de différer que cette place est liée à une condition de laisser-être dont le

corps donne le mode, -ces deux termes dans leur résonance, se conjuguent en le terme du narcissisme primaire, qui les résume, à peu de frais.

On saisit que la condition du parlêtre en tant que liée à un laisser-être, ne saurait être évacuée. Incontournable, elle revient. Elle est le terme de la "réserve libidinale" de la Ichlibido freudienne. Ce que l'être parlant a d'incontournable, voilà le peu à quoi se résume le concept du narcissisme primaire.

Qu'il en résulte que cela, dans la psychose ne soit pas aboli, quel bon sens ne le voit ? La psychose n'abolit pas l'être parlant; elle n'existe au contraire que comme maintenance de lui, à tout effet d'abolition. C'est à G. Pankow qu'il revient de souligner avec force le statut de revenue à la parole, qui ordonne la psychose. En quoi elle suit la veine freudienne de la définition de la psychose comme guérison de la maladie mentale. Il conviendrait qu'on s'aperçoive que la psychose est le premier pas qu'un sujet peut faire pour guérir de cette maladie mentale vraiment radicale : la normalité, le seul reproche qu'on puisse faire au psychotique sur ce point étant d'y participer encore trop. C'est une astreinte à laquelle nous devons nous donner avec G.Pankow, de penser que la psychose est un fait de l'être parlant, issue d'une tentative d'en refrayer les chemins, au voisinage de leur abolition dans le sien(8).

°°°

C'est pourquoi nous suivrons ce que G.Pankow nous enseigne à propos de la voix. Comment se fait-il que, pour tel schizophrène en thérapie avec elle, il soit possible d'ordonner les manifestations du fait de la voix selon une série bien déterminée; celle-ci : d'une part le premier terme de la série est l'existence de voix en écho, indifférentes dans leur origine. Mais avec le début du traitement, se met en place une modification: le sujet n'entend plus que la voix de son père mort. Enfin, à de certains

moments privilégiés, lorsque le sujet dessine pour sa thérapeute, la voix disparaît tout à fait (9). Il est aisé d'élucider la structure de cette série en une loi simple : à mesure que la loi de la parole est donnée à entendre par le découvert de la thérapie, la voix disparaît, devant la reconnaissance qui fait place à ce qu'elle maintenait, seulement dans le réel. Bref, l'existence de la voix dans la psychose, ne fait que maintenir ouverte dans le réel la place du sujet, comme éventuel d'une parole à venir, Ce qui est rejetéde l'identification primordiale, en tant que raison du centrement subjectif du narcissisme primaire, ne disparaît pas pour autant, mais se maintient dans la voix, comme forme pure du donner-à-entendre.

Une série de difficulté naît ici, l'une majeure, que l'évidence encore laisse échapper. Si nous posons que la voix en tant que réapparue dans le réel, est le donner-à-entendre d'un découvert éventuel du sujet, par lequel subsiste l'être parlant, comment se fait-il que, cette voix, nous ne l'entendions pas nous-même , constamment ? Une solution simple peut être trouvée : c'est dans la mesure où la voix est pour nous primordialement refoulée, que par là, nous ne l'entendons plus; parce que nous l'entendons constamment (10). Le surmoi, et les évidences de la conscience (Gewissen) et du bon sens, sont là pour nous en assurer, ou plutôt pour nous préserver d'un défaut d'appui en ce point. C'est bien pourquoi l'obsessionnel peut se permettre de douter : on ne prête qu'aux riches, et d'autant plus de doute, d'autant mieux est dissimulé le point de certitude que ce doute abrite, et n'ébranle en rien, puisqu'il n'a d'existence que de le maintenir dans cet abri.

Cette solution pour simple qu'elle soit, nous fait cependant manquer quelque chose, et il faut l'écarter pour l'heure. Elle nous fait manquer d'abord ceci : pourquoi faut-il que ce qui n'est pas laissé être reparaisse sur le mode de l'hallucination ? Il y a là une question à laquelle on aimerait se preparer. Plus loin encore, surgit ceci : en quoi la psychose est-elle une maladie ? De quoi le psychotique souffre-t-il ? Pourquoi la

résurgence de la voix est-elle une modalité de cette souffrance ? Nous ne sommes pas à ces questions, en mesure de répondre.

o°o

Il nous reste à élucider ceci, comme terme technique le plus proche de notre question : en quoi la voix est-elle le mode du garder-sens ? En quoi devrons-nous soutenir que le laisser-être refusé au psychotique par la forclusion du Nom-du-Père, reparaît dans la voix comme la forme de rappel propre au donner-à-entendre.

o°o

Une note terminale esquissera l'horizon de cette question. On se souvient du rapprochement de longtemps risqué par Lacan, du nom propre et de la voix : versants de la structure selon les modes du message et du code. Quel est le point invariant de ces deux faits de structure ? La réponse est aisée, c'est qu'ils résistent à toute traduction, ce qui leur permet de passer les frontières en restant intacts à toute dispersion. Que la voix et le nom propre soient les deux termes intraduisibles où insiste ce qui nomme le sujet, voilà ce qui s'écrivant avant toute écriture (11), reste la modulation qui fait l'être parlant résister à la Dispersion, et par conséquent maintenir toujours la lumière d'une insistance, jamais si vive que lorsque la nuit règne.

NOTES ET REMARQUES

(I)in Enseignements de la Présentation de Malades, Lettres EFP nº 2I. Aussi in Ornicar? nº I0.
(2) Lacan, Séminaire XXIII séance7.
(3) Nous reprenons ce terme d'éminence du sens qu'il reçoit dans la tradition scolastique. Cf. G.Deleuze : Spinoza et le Problème de l'Expression.
(4) Théophraste 9/17 in Dodds : Les Grecs et l'Irrationnel.
(5) M.Montrelay : L'Ombre et le Nom.
(6) Remarques développées de M.Barrau, Université Paris VII.
(7) Discussion sur ce thème avec Mme Clara Picaud.
(8) D'où la citation que nous mettons en exergue.
(9) L'homme et sa Psychose, p.66.
(I0) On reconnaît là la thèse pythagoricienne sur la musique des sphères, inaudible, puisque partout présente.
(II) Lacan, Séminaire IX séance 6.

2 - "LA CHAINE ROUGE ET LA VOIX"

Je n'ai jusqu'à présent pas réussi à écrire adéquatement de la méthode de structuration dynamique de G.Pankow. Autant l'articulation que l'auteur en donne dans ses écrits est d'une extrême justesee, autan il apparaît difficile de l'extraire du contexte. Si on s'engage sur cette voie ce qui vient premièrement en main, c'est par exemple une doctrine des fonctions de l'image du corps nécessaire sans doute, mais à certains égards trop aisément réductible à d'autres : c'est ce défaut qu'il faut éviter, sous peine de réduire la nouveauté de G.P. au bien-connu dont nous ne suivons que trop les chemins.

Or s'engager sur une autre voie semble d'une grande difficulté . Quelque chose dans le texte de G.P. résiste étonnamment à la transmission. Sans en analyser les divers phénomènes notons que cette méthode de structuration dynamique semble tellement coller au texte qu'il est impossible de l'en séparer : faut-il y suivre une occurence de cette symbiose inaugurante tant problématique et dont nous avons par discussion, déjà souligné l'impor-tante ? Nous voudrions tenter d'en dire plus; au prix de quelle perte, la chose ne peut-être évaluée puisque même la mise en chemin fait difficulté.

oOo

Nous avons dégagé le privilège que suivant une tradition nous croyons devoir donner au fait de la voix dans la psychose (1). Ce privilège tient à ce fonds que la voix est la donnée la plus centrante de la subjectivation possible dans le marcissisme primaire. C'est de là que nous prenons cette suite de tenter de délinéer la méthode de G.P. dans un texte où la portée de la voix sera pour nous, encore centrante.

Qu'à propos de ce cas G.P. souligne, ce qui fut le point de départ de notre écrit, qu'une seule voix sert de centre au monde psychotique de la malade et que l'effondrement du sol subjectif soit limité, voilà ce qui nous fait augure favorable à nous embarquer. (2)

Il s'y confirme que la psychose non seulement ne saurait être ja-

mais qu'une destruction partielle de la subjectivité possible, mais mieux, qu'elle est par elle-même voie vers la reconstruction de cette subjectivité. Pour tout dire n'hésitons pas à soutenir cet axiome que la psychose reconstruit l'être parlant là où il est menacé d'un effondrement lié à une mise hors d'abri de l'être.

C'est ce que G.P. indique de ceci que la psychose est dans le cas le prix payé pour posséder un foyer. Qui ne voit se profiler ceci à exploiter encore, de ce que nous retrouvons du Heimlich-Unheimlich freudien. Suivre ce thème porte à reconnaître dans l'hallucination en général une variante possible de l'objet étranger, à la fois si singulier et absent à tout sens pour le sujet et par ailleurs d'une si grande familiarité, qu'à peine pense-t-il pouvoir justifier son absence. (2b). Mais suivre cette veine serait nous diriger trop tôt vers une impasse de penser que la topique freudienne serait suffisante à déduire la psychose, ce qui n'est pas.

Posséder un foyer (Heim), on sait l'importance de ce thème pour G.P.. Habiter comme forme incontournable de notre demeure dans le découvert du langage, voilà la tâche necessaire qu'ouvre la parole, comme seule possibilité de mise à l'abri de notre être. Voilà ce qui constitue notre habitation dans le corps : que quelque chose centre notre être dans la clairière de l'être, que quelque chose fasse que cette clairière ne soit plus simple mise hors d'abri. Que la clairière de l'avoir-lieu de l'être soit, par la parole, transmuée en lieu d'habitation éventuelle, par ce que cet espace devient le lieu de l'entendre confinant au silence, voilà en quoi le silence mortel que la clairière a découvert, devient habitable, et lieu de nous-même. La proximité de la parole et du silence restant à entretisser.

"Prendre au sérieux" la voix (3) est la voie que nous suivons; ceci indique que nous devons penser que la voix est le prix payé pour que le sujet puisse vivre, forme incontournable de son rapport possible à la vie comme conditionnée par un oubli central. Dire que dans la psychose il n'y aurait pas de refoulement primaire est un thème formellement exact mais qui se réduit à une tautologie dont le seul intérêt est de fermer la question qu'il recèle.

N'est-il pas sensible que cette voix est au contraire le mode de restitution que la psychose opère d'une possibilité pour le sujet d'être dans son lieu propre, centre d'oubli conditionnant la parole ? Que pour une femme toujours quelque chose échappe et se dérobe à sa réduction au centre des regards, c'est ce que nous donne à voir l'hystérique. Mais que plus loin la voix dans la psychose soit le ressurgissement comme incontournable de ce qui fait foyer, soit, centre d'oubli d'où le sujet puisse se déployer,

ne reconnaît-on pas là le même problème à une destruction près ? La voix dans la psychose est le lieu où se recentre la possibilité d'oubli où subsiste l'être parlant . La femme métaphorise ce centre autant que comme femme, elle reçoit de cette métaphore la nécessité de se constituer comme le lieu d'un tel oubli (4).

oOo

Il n'existait donc pas pour cette femme d'autre moyen de vivre que d'être en rapport avec cette voix d'un homme qu'elle ne connaissait pas personnellement. A peu près cette phrase nous dit ce que nous venons de commenter : on ne doit tenir la voix dans la psychose pour un fait pathologique mais au contraire comme ce qui sauve le sujet (5). A la place de quelque chose qui fait danger, à cette place quelque chose vient faire ressource de sujet : la voix. Elle centre le sujet, est si peu pathologique qu'elle est pour lui le centre de la subjectivation possible de cette place de découvert.

Toutefois le texte garde une question que nous ne pouvons pas résoudre : pourquoi faut-il que l'homme en cause dans la voix ne soit pas connu personnellement ? Ceci nous échappe pour l'heure. Faut-il penser que trop connu, la pensée de cet homme aurait été de la malade, trop proche ? et que c'est de cette proximité du penser de l'homme qu'elle a à se mettre à l'abri ? Nous ne pouvons dire mieux pour l'instant.

Mais nous pouvons avancer par une autre voie, que nous ouvre GP elle-même. Cette femme ne peut posséder un foyer (Heim) en propre qu'au prix de l'instauration d'une psychose. Il est dit de plus que la voix prend la place d'un foyer étranger, unheimlich, qui s'est installé dans sa propre maison. La maison est la demeure de l'être de l'homme. Elle est la demeure. Demeurer, c'est avoir place dans le découvert du non-lieu. Prendre place dans le découvert du non-lieu, c'est aménager, bâtir pour permettre à la jouissance d'avoir lieu. La jouissance en tant qu'elle tient à la possibilité de la parole est conditionnée par, comme, aménagement d'un non-lieu en sorte qu'on y prenne place. Le corps propre est le lieu du sujet, le sujet prend place au corps, le corps propre est la demeure de l'être. La question qui est ouverte est de savoir autour de quel "foyer" cette demeure a à se centrer pour permettre l'avoir-place. Le "foyer" de la demeure est la voix. La voix centre le corps propre, le narcissisme primaire et conditionne l'inauguration de la demeure. Dans la psychose où quelque chose du sujet n'a pas eu lieu, la voix vient rappeler la nécessité de la demeure, elle insiste à défaut d'être entendue. Donner à entendre est l'acte thérapeu-

tique qui permet le recentrement de la parole autour de la voix rejetée, pourtant pas si rejetée qu'elle ne résonne encore.

Avons-nous avec cela résolu le problème de la voix ? Nous l'avons posé tout au plus, il reste à le frayer. Un problème reste : pourquoi faut-il qu'une psychose ait lieu pour que la voix soit entendue ? En quoi une psychose est-elle un mode du donner-à-entendre ?Cette femme, quelle est sa maladie ? Serait-ce la psychose ? Ne voit-on pas que sa maladie est d'une bien autre ampleur : elle n'a pas de foyer en propre. Elle est de son foyer, rejetée; pour quelque raison à élucider le foyer de son corps propre a été pour elle éteint, dispersé. Pourtant comme tout être parlant elle est soumise à la nécessité du foyer propre : il lui faut le reconstituer. La psychose n'est pas sa maladie, mais la reconstitution qu'elle réalise de son foyer bien que celui-ci ait été rejeté.

Toutefois la psychose reste une maladie. En quoi sommes-nous fondé à dire que la psychose est une maladie ? Si nous suivons ceci il paraît clair que le texte est porteur d'un paradoxe.Nous n'en somme plus étonné car nous savons la fonction incontournable du paradoxe dans la fondation du sujet. Si la psychose est une maladie en quoi est-elle la condition pour avoir un foyer en propre ? Il y a plus : par quoi donc la malade a-t-elle été expropriée ? Elle a été expropriée de son propre par la présence dans sa demeure, d'un foyer étranger. Dans sa demeure un viol a eu lieu, de son espace propre : un foyer étranger y a été introduit par force, faisant trou ou plutôt obscur désastre tel qu'il ronge la possibilité du demeurer. Or le paradoxe surgit : comment se fait-il qu'après l'expulsion de ce foyer étranger, la maladie <u>survienne</u> ? Si en effet le foyer étranger a été expulsé n'est-ce pas l'occasion d'une guérison, d'un retour au propre ? Chose étrange la maladie ne survient que lorsque le foyer étranger, le "vieux meuble", est expulsé. N'est-on pas sensible à la contradiction qui surgit : pourquoi faut-il que le "vieux meuble" du foyer étranger l'ait seul, protégée de la psychose ?

Ou bien faut-il penser que l'expulsion du vieux meuble n'a fait place à la psychose qu'en tant que celle-ci est la tentative de guérison de ce que le vieux meuble apportait avec lui d'im-posture : manquer à sa place, lieu où il n'avait que faire ? On le voit la chose se trame difficilement.

L'explication en termes de parties hétérogènes il faut le noter, ne nous explique rien, mais elle met en chemin. C'est ce chemin qu'il faut suivre et ne pas nous arrêter. Lire Pankow, là est la difficulté, ne pas tenir les explications qu'elle donne pour des points d'arrêts ni comme des formes de confusion, mais comme autant d'indications pour une mise

en chemin, l'opération subjective par excellence. Suivons donc ce chemin dans l'obsc et l'indivis où il faut avancer.

oOo

La Chaîne Rouge. Saut. Quelque chose se crée, s'opère, Un oubli : qu'y avait-il avant ? Avons-nous tout résolu ? Avançons et suivons le chemin. Ce qu'il nous enseignera, nous le verrons au bout du compte.

Chaîne au mains de la mère. La malade est une chaîne. Quelle jouissance y trouve-t-elle ? De prime abord aucune. N'en souffre-t-elle pas plutôt ? Mais si d'être une telle chaîne la préservait de n'être rien au prix de n'être que cela, la chose ne deviendrait-elle pas plus claire ?

Il est dans cette affaire beaucoup question d'honneur. Les personnages semblent s'y démener avec un sens de l'honneur qui les honore... au prix du sang. Il semble qu'on n'y badine pas avec les déshonneurs en tout genre : loi du sang. Plaisantons-nous ? Sarcasme à peine, mais question sur la parole dans tout cela. Essayons dans l'obscur et l'à peine dit du texte d'en discerner plus. On invoquera bien sûr quant à la figure du père les sociétés primitives pourquoi pas ? Bref n'importe quelle ânerie sera toujour assez bonne pour passer sous silence la question suivante : que cet homme ait décidé de tuer l'amant de sa femme pourquoi pas ? Une crapulerie en vaut bien une autre et il semble que cet homme imbu par dessus tout de l'honneur et de la carrière n'en soit pas à cela près. N'oublions pas par ailleurs qu'il est arménien, fonctionnaire responsable en Turquie : rien de tel que d'être persécuté pour en rajouter quant aux proches. De quel prix la famille de notre joyeux drôle ⊕ paie-t-elle son oubli, c'est ce que le texte ne nous dit pas bien qu'il nous en donne plus qu'assez à entendre. Ce n'est pas de ce côté qu'ira notre étonnement : un homme et une femme alliés par la pure contrainte d'une loi traditionnelle, rien à dire là-dessus sinon : une forme comme une autre de l'absurdité sociale à peine plus abjecte que la moyenne.

Mais ce qui nous étonne et qui devrait frapper le lecteur, c'est le singulier marché que notre bonhomme croit devoir proposer à sa femme et plus encore que celle-ci y entre et l'accepte. A quelle sorte de femme avons-nous affaire pour que l'amant qui seul restitue un peu de la parole et du désir dans le lien social où elle est prise, soit tout juste bon pour elle à être tué si on le lui demande ? Pour tout dire à quelle sorte de renoncement à son désir et à sa parole cette femme n'est-elle pas prête à se laisser aller ? Ce qui apparaît faute de plus amples informations, c'est

---

⊕ /de son statut d'être persécuté,/

que la malade n'est très evidemment que la conséquence d'un tel renoncement; ce où la mère a renoncé à la parole devient pour la malade le lieu de sa destruction.

Est-ce suffisant pourtant ? la malade est la chaîne elle-même. Mais pourquoi est-elle la chaîne ?qu'est-ce qui l'a amenée à s'incorporer selon cette chaîne ? Le souvenir sans doute, mais encore. La malade se fait chaîne pour se souvenir au lieu du souvenir possible.

Après tout qu'un meurtre ait eu lieu, que la mère y soit en cause, ceci ne suffit pas à rendre folle une enfant. Or il y là psychose. C'est cette psychose qu'il nous faut déduire. Cherchons donc les raisons, ne lâ--chons pas la trace.

Un premier ordre de raison s'offre au texte, que la malade elle-même nous dit et que nous n'apprenons à vrai dire qu'avec scepticisme : la mère l'aurait délaissée pour son amant, et là aurait été la raison de son désamour pour l'enfant. Comme cela consonne peu ! Pourquoi une femme, d'a-voir un amant, devrait-elle en délaisser son enfant ? Ne voit-on pas au con-traire que si l'enfant voire l'amant, sont des termes qui répondent à l'exi-gence de la parole en tant que celle-ci implique le désir, il ne devrait rien y avoir de plus adéquat à une position de la parole. Cette soustraction de l'amour en raison de l'amant, ne vaut pas.

Un autre indice nous vient, déjà plus consistant. Cette enfant est fille de l'homme honorable de plus haut. Qu'elle soit à ce titre pour sa mère l'objet d'un rejet semblable à celui même qu'elle endure de son union forcée, voilà qui nous dirige vers une zone qui semble plus claire. Est-ce assez ? Pas encore; il y manque de rejoindre ce que la mère a elle-même accepté comme démission sur son désir dans cette affaire, et qui ne peut être dans ce texte qu'à peine entrevu.

Là pourtant n'est pas l'important mais ce qui en résulte. C'est que par ce fait l'enfant ne pourra trouver de "lien symbiotique" à la mère que sous cette forme paradoxale : puisque la mère ne veut pas d'elle, elle, à tout le moins ne lâchera pas la mère, s'y agrippera par force de chaîne sinon de parole. Mais nous sommes encore loin de compte et notre explication ne suffit pas; pourquoi avoir repris cette chaine du souvenir de l'amant tué pour y avoir trouvé la métaphore propre à s'ancrer dans la mère ? C'est ce qu'il faut dire maintenant.

La raison spécifique de cette reprise ne peut encore être dite.

Auparavant il faut fraver le chemin par quelques remarques de portée plus générale. Qu'est-ce qui dans cette intervention . de l'amant de la mère semble notable ? C'est que cet amant est un homme, permet-tant que quelque chose se n'homme (6)qui sinon, n'aurait pas de nom. La

nomination du Sans-nom qui est le rapport mère-enfant (7) et dont le complexe d'Oedipe donne dans le secondaire la trame de comédie, voilà ce qui fait fixation du souvenir. Il apparaît que la référence à l'homme comme à la position d'un Moins-un quelconque vaut mieux que le Sans-nom. Toutefois il faut souligner que c'est dans la référence seule à ce lien symbiotique, que ce souvenir trouve son statut. Plusieurs remarques importantes viennent. La première est que la psychose qui apparaît un mode de sujet si destructuré, est au contraire ordonnée à un fait de structure d'une implacable nécessité : faire fixation de sujet à un point d'ancrage bel et bien symbolique et qui pour quelque raison ne peut être réinjecté dans la dialectique de la parole. Se maintenir fixé à "l'être"-chaîne, – restant à dégager ce que veut dire ici être –, voilà pour ce sujet le mode propre qui lui permet d'exister dans son lien à la mère.

Plus loin mais secondairement il faut souligner ce qu'on oublie trop, ou à quoi on ne peut qu'être porté par l'impasse que porte en lui le concept de forclusion : c'est que la psychose n'est pas une levée du refoulement primordial et que par ailleurs, il y a dans la psychose, souvenir inconscient. Mieux ! ne voit-on pas que c'est ce souvenir lui-même qui donne à la psychose sa "forme signifiante", et qui conditionne que le sujet s'arrête à faire lien dans cette symbiose que représente cet être-chaîne d'une structure subjective à élucider. Ainsi s'il est légitime de parler de forclusion du Nom-du-Père dans la psychose (ou de destructions au sens de G.P.), le sens exact de cette expression reste à trouver puisqu'il est démontrable que c'est à une fixation en mode signifiant qu'une psychose peut s'ancrer pour faire symbiose cependant. Quel est ce mode s'il doit être compatible avec l'idée d'une destruction de la trame signifiante de l'histoire du sujet ? Encore se confirme que la psychose est avant tout tentative de guérison et que dans l'être-chaîne où le sujet s'arrête, c'est à une dérive plus absolue qu'il échappe et à quoi cette symbiose fait obstacle. Le sujet s'est fixé là où il y a cependant souvenir du désir dans le rapport à l'amant, encore que ce désir soit frappé pour la mère d'une marque de renonciation.

oOo

Un pas au-delà est maintenant possible. Dans notre parcours, il y a une perte, qui est celle de la voix. Celle-ci enfin se retrouve dans un statut nouveau : quel rapport entre la Chaîne Rouge et la voix ?

La théorie du lien entre deux parties hétérogènes que nous propose G.P. est pour l'heure si difficile à élucider que nous voudrions passer par

un autre chemin dont on espère qu'il sera au bout du compte équivalent. Reste un problème qu'on tranchera en son temps. Mais suivons ceci : la Voix prend la place de la Chaîne Rouge en ceci que le vieux meuble étranger du foyer de son mariage est lui-même équivalent à cette chaîne. Pourquoi en est-il ainsi ?

Cette chaîne d'équivalence n'a aucune évidence; pouvons-nous la déduire. Nous y parviendrons sous les conditions qui sont celles de la situation du sujet désirant dans la répétition. La mère nous a semblé étrangement en défaut à l'endroit de son désir en acceptant le meurtre de l'amant. En quoi la patiente répète-t-elle cette séquence ? En ce qu'en expulsant le vieux meuble elle prend la place de la mère et se rend responsable d'un meurtre "symbolique" (8).

C'est ce meurtre qui est inassumable au sujet, non pas en tant qu'il détruirait quelque chose (voire un sujet), mais en tant qu'il la détruirait elle, en la mettant à une place de destruction du sujet en elle-même. Faut-il souligner qu'il ne saurait y avoir de destruction que d'un sujet ? Ce qui est la difficulté de ce meurtre n'est pas ce qui est détruit (au demeurant un meuble), mais plutôt celle qui détruit est véritablement, par son acte , détruite. De même que sa mère fut détruite par sa propre renonciation. Et c'est parce que le sujet en tant que femme, donc venant à la place de la mère, risque sa propre destruction de sujet, que le meurtre symbolique du vieux meuble (l'amant) la précipite dans la psychose :

La psychose vient faire limite à l'éventualité de la destruction propre du sujet. Elle vient guérir la maladie forclusive de la mère. En devenant folle cette femme évite sa propre destruction symbolique, en se constituant comme être de parole autour de la voix.

La voix vient donner le signe du garder-sens qui lui permet de retrouver la limite qu'elle a symboliquement détruite en prenant la place de sa mère (en risquant le meurtre de soi-même par l'intermédiaire de l'amant (du vieux meuble)).

oOo

Cette extraction du problème ne suffit pas encore. Nous n'avons pas expliqué pourquoi le vieux meuble fait l'enjeu d'une telle condensation de termes subjectifs. Bref cette femme n'est pas simplement névrosée : c'est de psychose qu'il s'agit. Où donc est l'imposture sur la fonction paternelle, en tant qu'elle conditionne toute destruction de la première fonction de

l'image du corps ?

La théorie de la dissociation donne une exacte description de cette imposture mais nous ne parvenons pas encore à penser dans ses termes. Il faut continuer notre détour.

Quelle est la place de ce vieux meuble dans son foyer ? La place d'un objet interne sans doute ! Mais ce point est à développer plus tard. Toute psychose ne consisterait-elle pas en l'expulsion (forclusion) du mauvais objet interne qui se retrouverait dans le Dehors (le réel) sous forme de l'Unheimlich ? Il y a là une esquisse d'un autre problème.

Suivons ce terme de l'imposture, ce que G.P. appelle la trop étroite interrelation de deux parties hétérogènes. Dire qu'il y a quelque part imposture pour un sujet, c'est dire que les lois de la parole en tant qu'elles sont porteuses de séparation ont été de quelque façon, en quelque point brouillées par le discours parental en sorte que littéralement le sujet ne s'y retrouve plus. Exemple du père d'Abdul déclarant que sa femme est musulmane donc noire, quand elle est à l'évidence blanche, comme le dévoile la scène primitive (19). De telles impostures sur le rapport à la parole s'origine toute psychose en tant qu'elle est un garder-sens par lequel le sujet retrouve, mais forclusivement (dans la voix) la loi de la parole qui a été rejetée. La Voix revient, marque la place de la limite. Ainsi toute imposture sur les lois de la parole efface une des limites de l'image du corps, détruit partiellement la première fonction et implique que cette perte de limite soit forclusivement suppléée dans l'hallucination (par éminence la voix).

Où est dans cette affaire l'imposture ? À la vérité elle est, le sent-on, si partout présente que nous n'avons que l'embarras du choix. Côté père, pesé, jugé. Côté vieux meuble maintenant. Ce vieux meuble appartient à une famille que le mari de cette femme avait beaucoup fréquentée. Que faisait-il donc là; le meuble; et le mari. Ici nous manquons de renseignements mais le contexte est explicite, ce vieux meuble est en trop; pourquoi insiste-t-elle tant sur l'exigence de son départ sinon parce qu'elle y lit la trace d'une imposture : un lieu encore d'où elle est rejetée, elle-même pièce rapportée à qui on refuse une reconnaissance, tout juste bonne à abriter de vieux meubles dont elle n'a que faire. Si le vieux meuble vient donner une si excellente condensation à sa psychose, c'est dans la mesure où il représente la trace d'une imposture probable, d'une autre et nouvelle absence de limite qu'il lui faut à tout prix refuser. Elle va donc refuser avec insistance cette imposture jusqu'à satisfaction. Mais en refusant l'imposture quelque chose d'autre est entraîné avec ce refus : c'est qu'elle n'a <u>que</u> cette imposture pour juger de la parole en ce point ; en expulsant l'ob-

jet où se condense l'imposture, elle expulse la loi de la parole avec ! (10). Elle prend la place de la mère, devient meurtrière de soi-même en tant que, se débarrassant d'une imposture, elle risque aussi de se débarrasser de la loi de la parole. Et c'est parce que dans ce risque la place du sujet parlant est menacée de destruction qu'à cette place vient la voix, qui énonce dans le Dehors ce qui ne peut être reconnu comme Loi d'une séparation.

La place du thérapeute est de permettre en retour cette séparation de permettre que l'expulsion de l'imposture ne s'accompagne pas du meurtre de la parole : cliver, scinder l'imposture sur la parole de la parole elle-même, telle est l'intervention qui permet que la parole advienne et prenne la place, la suite enfin, d'une symbiose en forme de faire-chaîne désormais inutile : la voix bien entendue peut tomber dans le refoulement primordial d'où elle fait guide au sujet.

oOo

Nous croyons avoir discerné une fois de plus que la psychose vient opérer le garder-sens qui conditionne l'existence de l'être parlant. En devenant folle cette femme retrouve sous une forme forclusive, comforme à la destruction née de l'imposture, la limite à la destruction même. La loi de la parole rejetée par l'Autre réel revient dans le dehors sous la forme forclusive voire bouffonne, de la Loi constituée ; c'est marquer une place où faire venir la parole, dans le Dehors en attendant mieux : l'incorporation centrante de la subjectivité éventuelle.

oOo

A toutes choses il faut une limite. Malgré le déchet de notre frayage il est bon d'arrêter.

Une question s'avançait sur la plage : qu'a donc fait, voulu, ou désiré la mère, en acceptant d'expulser l'Etranger (l'Amant). Ce point reste obscur. Est-ce en raison du père auquel elle n'aurait pas accepté de renoncer ? Qu'est donc au fond le vieux meuble ? Quelque forme du Père symbolique dont la mère n'avait rien voulu savoir, par-delà la figure de l'Amant ? Ce point entre autres reste irrésolu pour l'heure.

NOTES

(I) cf. "La voix dans la psychose, cependant," ici-même.

(2) Cas qu'on voudra bien lire in "Structure familiale et psychose", où son exposition est meilleure que dans "L'Homme et sa psychose".

(3) Et non pas y croire, pas même y avoir foi : prêter attention.

(4) M.Montrelay : "L'Ombre et le Nom", 1977.

(5) Cf. Heidegger : "Pourquoi des poètes ?" in Chemins...

(6) N'homination sarcastique que nous reprenons à l'une de nos amies, en un sens un peu détourné. Les femmes ont toujours trop d'esprit.

(7) D'où son nom de "symbiose", dont le caractère décourageant apparaît pourtant irremplaçable.

(8) On saisit à quel point ce terme est impropre, qu'on maintient faute de mieux.

(9) Cf. "L'Homme et sa psychose", p. I79sq.

(IO) Ou du moins la seule trace qui lui en restait sous cette forme.

(2b) Remarque que je reprends à Mme C. Weiller, d'un groupe de travail.

3-DEUX DIT-MENSIONS DE LA JOUISSANCE

Commençons par une remarque qui nous évitera quelque malentendu. Que les dit-mensions de la jouissance soient deux, est-ce les nombrer ? Si on se souvient que chez Spinoza, les attributs pas plus que les essences de modes ne peuvent être nombrés en raison du caractère factice du nombre, ceci n'empêchant pas qu'on puisse les dire infinis à divers égards, on verra que rien n'interdit de dire que la jouissance s'opère sur deux modes, sans pour autant qu'il y ait là nombre. Plutôt on équivoquera avec Lacan, en se souvenant de ce qu'il introduit d'un "je me deux", conjugué du verbe douloir, propre à définir pour lui le statut du sujet. C'est en ce sens que ces dit-mensions sont deux.

Ceci permet d'éclairer l'objection de savoir quels rapports ces dimensions entretiennent avec la tripartition des jouissances, distinguées par Lacan (1). Il n'y a ni déduction ni recoupement de l'un à l'autre de ces modes d'abord, en ce sens qu'on ne saurait indiquer de l'un à l'autre une correspondance réglée. Plutôt s'agit-il de deux modes d'accès à vrai dire équivalents mais non déductibles l'un de l'autre dans l'immédiat.

Parler des corps : c'est on le sait chose difficile entre toutes et pour le dire, assez risquée pour qu'on ne le fasse qu'en rechignant, poussé plutôt par une nécessité de clarifier certains problèmes, dont ceci serait le préliminaire. Le problème de fond en effet n'est pas le corps mais le sujet. Et la question est de savoir quels rapports le sujet entretient avec le corps, si quelque chose de tel existe.

§ /Que quelque chose comme Un corps existe, voilà qui ne va pas de soi et qui pour tout dire n'est pas. C'est pourquoi nous en sommes réduit à topologiser les fonctions de ce corps, plus supposé qu'hypothétique. Décrire ce rapport jouissant au corps selon sa prise dans les effets de structure du langage, voilà le seul mode décent d'abord de cette question. Ceci a une conséquence : c'est qu'il y a une topologie des éléments du corps dans la mesure où le corps n'est pas localisable. Que le corps ne soit pas "local", qu'il ne soit pas pure étendue, ni même matière, voilà ce qui résulte des effets sur lui du signifiant. Le corps en tant que pris dans la jouissance n'est pas définissable par son lieu, mais il ne peut l'être qu'au titre des effets de structure dont il est passible et dont il pâtit.

o°o

C'est ce qui nécessite G.Pankow entre autres à introduire dans ce qu'elle produit, le concept d'image du corps, envisagé selon deux modes, fonctions de l'effet de sujet. On reconnaît dans ce passage à l'image, la difficulté que nous venons de situer : ce n'est pas le corps comme tel qui fait le lieu de notre intérêt, c'est l'opération sur lui de ce quelque chose de presque énigmatique qui nous oblige à ne parler que de son image. En quel sens ce dernier terme est-il à prendre, c'est à réserver, à moins qu'on ne se souvienne de la définition spinoziste de l'image du corps : comme de l'âme. A vrai dire, à quoi sommes-nous attaché, sinon à une définition matérialiste de l'âme, dont il convient de souligner que la détermination économique en dernière instance ne saurait en aucun cas la permettre.

Ce que nous enseigne G.Pankow, sur ces deux fonctions, c'est que la première est définissante du corps comme "forme", lien dynamique, dit-elle entre la partie et le tout du corps. La seconde plus avant, définit au-delà de cet effet de forme, à vrai dire sous-entendu, le contenu et le sens (ce dernier à ne pas oublier) de ce lien dynamique. C'est par les atteintes por-

tées à la seconde fonction de l'image du corps que pourrait se définir le champ de la névrose, tandis que la destruction partielle ou non de la première fonction définirait l'événement propre de la psychose. On peut ainsi définir une distinction très fine à retenir, entre le corps dissocié de la psychose et le corps morcelé du fantasme dans la névrose, distinction principale que G.P. fait suivre d'autres plus sensibles encore. On ne veut pas développer ces points en raison de leur difficulté de systématisation.

°°°

Cette theórie remarquable par les effets qu'elle permet de situer semble alors aller de soi. Mieux ! ne reconnaîtra-t-on pas dans la première fonction de G.P. ce que Lacan nomme quelque part (2) la reconnaissance de l'image du corps comme une, tandis que la seconde fonction est l'authentification par l'Autre de cet Un comme lieu de la jouissance. Or c'est ce rapprochement qui nous amène à faire surgir une difficulté, qui ne tient pas au texte de G.P., mais plus radicalement à une donnée de structure, dont il va nous falloir distinguer les éleḿents.

On serait en effet porté à penser que la seconde fonction de l'image du corps, en tant que définissante du contenu du lien dynamique de la première fonction, serait par conséquent équivalente à la fonction du narcissisme primaire chez Freud, soit ce qui donne au corps la seconde dit-mension du corps : le fonds, en tant que ressource de l'effet de bord définissant de la forme du corps. Ne serait-il pas dans cette condition d'interprétation, tentant de caractériser la première fonction comme la constitution du corps comme forme de ce contenu, soit le narcissisme secondaire, constitution appollinienne du kalokagathos, effet de la surface monté selon la dit-mension de la beauté ? Cette interprétation des deux fonctions de G.P. est alors mise en échec par la situation qu'elle leur donne dans/la clinique, en

tant que la première définit le champ propre des perturbation génératrices de la psychose. S'il en est ainsi, la première fonction ne peut être que le narcissisme primaire, la seconde, le narcissisme secondaire au sens de Freud On ne peut manquer de situer une difficulté de définition de ces deux fonctions, à la limite du paradoxe, et c'est à l'élucidation de ce paradoxe qu'il faut travailler.

o°o

Peut-on penser que ce paradoxe viendrait d'un défaut dans la définition des fonctions par G.P. ? Il n'en est rien, tenant plutôt à un effet de structure. Tentons de démêler les fils de la difficulté.

La première fonction de l'image du corps est d'entrée de jeu le lieu d'un problème majeur : elle se définit par l'opération d'un lien, lien dynamique. La conséquence secondaire de la position de ce lien est la définition du corps comme d'un Tout à ce niveau. Or comment un lien serait-il concevable hors des effets du symbolique ? Nous découvrons en passant ceci, qu'il n'y a de lien que symbolique. Que serait en effet un lien réel ? Ceci est l'annonce d'un retour possible sur le lien du père au fils, de longue date questionné. Mais par ailleurs, si nous devons penser que le lien comme symbolique est lié à l'effet de la reconnaissance de l'Autre, ce ne peut être que moyennant le présupposé de la seconde fonction de l'image du corps, que cette reconnaissance peut avoir lieu. Ainsi la première fonction suppose la seconde, et ne semble définissable que par elle. Il y a plus : si nous tenons que cette première fonction a une dimension subjective de forme, et si nous posons que la forme est avant tout un effet du secondaire : définition du Moi idéal comme séparation du moi et du non-moi, il devient apparemment contradictoire que la première fonction puisse être constituante d'un tel effet.

Une seconde difficulté symétrique de celle-ci naît quant à la seconde fonction. Cette dernière définit en effet le sens et le contenu de ce

que la première fonction a opéré. Or ce terme du contenu fait lui-même problème, puisque, au titre de ce qui fait fonds comme dimension d'une ressource de la jouissance, le contenu du lien dynamique ne saurait être que le narcissisme primaire, définissable par conséquent seulement au niveau de la première fonction constituante de ce contenu du lien.

On le voit notre interprétation ne va pas sans présupposés. Loin de chercher à les dissimuler, il nous faut au contraire les mettre à jour. Il est clair que nous ne pouvons décrire les contradictions que nous produisons que sous une seule condition : la description des fonctions de G.P. à partir de l'existence supposée des effets du signifiant. Nous saisissons alors pourquoi ces deux fonctions se présentent sans contradiction dans son texte : dans la mesure même où G.P. ne fait pas de référence explicite à ces effets. C'est donc pour autant que nous partons de la thèse : il y a le symbolique, que ces contradictions peuvent être mises en évidence. Mais c'est justement là le point : quelque chose comme le symbolique existe-t-il, déjà agissant avant l'opération en acte de ces deux fonctions ?

o°o

Nous avons acquis ce résultat : la description d'une contradiction dans les fonctions de G.P. ne peut avoir lieu que si l'on part de cette présupposition, qu'il y a du symbolique. Cette hypothèse est elle juste ou non, c'est une seconde question, qu'on ne veut pas frayer pour l'heure. Remarquons en passant que c'est dans la mesure où G.Deleuze adopte quant à lui l'hypothèse alternative, qu'il peut admettre dans son exposition les fonctions de G.P. sans contradiction, et en suivant une démarche génétique. Aucune contradiction ne saurait naître là, puisque le terme présupposé à sa mise en évidence n'a pas cours.

Continuons à raisonner sous cette hypothèse. Il apparaît alors que la difficulté mise en évidence n'est pas liée à une contradiction dans les

termes, mais qu'elle est bien dans la chose elle-même, nécessitée par la structure.

La condition structurale de cette aporie tient en ceci, que le primaire n'est définissable que par après-coup du secondaire (3). Le secondaire efface le primaire, et lui donne seul sa définition. Nous nous trouvons devant une difficulté considérable : quelle défition adéquate pourrions nous donner du primaire dans ces conditions ? Et plus loin : y a-t-il même lieu de supposer que le primaire existe ? Le statut problématique du primaire éclate ici.

Cette thèse est sous la dépendance de la précédente : c'est parce qu'il y a le symbolique, déjà-là, qu'il y a logique de l'après-coup. Celui-ci n'a lieu que sous la condition du symbolique.

De ceci déeoule que s'il y a logique de l'après-coup, il y a entrecroisement entre le primaire et le secondaire. Le primaire n'est alors accessible qu'au prix d'un "comme" : l'inconscient est structuré comme un langage.

De l'interchangement non absolu qui résulte de cet entrecroisement, se déduit à nouveau ceci : il y a virement du primaire au secondaire et réciproquement, mais ce virement n'est pas symétrique : les termes de l'entrecroisement sont au contraire non réciproques, bien que liés à une condition d'équivalence issue de la métaphore libidinale.

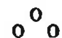
Il en résulte que les termes des deux fonctions de l'image du corps, qui résultent ellesemêmes de cet entrecroisement, sont marqués de contradiction par nécessité, puisque cette contradiction est l'effet de l'entrecroisement du primaire au secondaire. Et cette contradiction ne saurait être levée, puisque inhérente à la chose même. Les contradictions sont l'effet de l'entrecroisement réalisé.

Nous pouvons établir les termes de ces contradictions : l'existence d'un lien dynamique et de son effet de forme dans la première fonction de l'image du corps est l'effet de l'effraction du secondaire dans le pri-

maire. La reconnaissance du corps comme contenu dans la seconde fonction est l'effet du versement libidinal opéré dans le virement du primaire au compte du secondaire.

Plus fondamentalement, c'est parce que le secondaire a recouvert le primaire qu'une opération symbolique de la reconnaissance du lien y est possible et nécessaire. C'est dans la mesure où le primaire n'est pas définissable par soi, mais suppose l'entrecroisement avec le secondaire, que cette reconnaissance doit se rédupliquer en authentification par l'Autre dans le "lien interhumain". C'est dans cette mesure encore que le primaire peut être le lieu de zones de destruction (Verwerfungen), ce qui serait impossible si la prise du primaire dans l'effet du symbole, n'impliquait pas la dimension de la reconnaissance par l'effet de la parole. Enfin il en résulte que, si le mode d'abord de la première fonction se différencie bien de celui de la seconde ("structuration dynamique"), inversement, ce mode implique et présuppose le second, et ne saurait être achevé sans lui.

Nous ne développons pas dans ce qui précède, la logique de l'après coup, réservant ce problème pour un autre lieu.



La conception des deux fonctions de G.P. constitue donc une reprise de la théorie freudienne des deux narcissismes. Elle est cependant mieux opérante, en ceci notamment qu'elle permet de formuler adéquatement le problème de la psychose, et de son abord thérapeutique, ce que la position de Freud nous interdit, en raison de certains défauts qui lui sont inhérents.

Elle est de plus équivalente à la structure du schéma dit "optique" de Lacan, et à la description qu'il donne de l'entrecroisement des deux narcissismes. C'est une question de savoir pourquoi la formulation de G.P. permet mieux que ce schéma de définir un abord thérapeutique de la psychose, que ce schéma semble interdire. Il est évident qu'ici vient se placer la question de la méthode de structuration dynamique, qu'on ne souhaite pas aborder .

°°°

La difficulté est de décrire les deux fonctions du narcissisme, sans produire l'ensemble des énoncés qui en permettent la déduction à partir de l'entrecroisement du signifiant.

Ces deux fonctions, quelle est leur nécessité ? A certains égards il est aisé d'en situer la ressource : c'est pour autant que l'être parlant est soumis à l'effraction du langage que cet effet, en tant qu'il s'entrecroise au corps pour y produire un sujet, produit une réduplication de deux fonctions non symétriques. Il est aisé de reconnaître dans les deux fonction du narcissisme les deux versants de cet entrecroisement : ce qui en résulte quant au corps comme incontournable; et ce qui en résulte comme effet de sujet, soit existant au lieu de l'Autre, comme narcissisme secondaire.

Mais l'entrecroisement a pour conséquence encore un chiasme de ces deux fonctions, d'où ne résulte pas seulement que le primaire n'est opéré que du secondaire. Plus avant, un versement réciproque et non-symétrique de chacune de ces deux fonctions dans l'autre est opéré, constitutif de leur structure.

Au niveau du narcissisme primaire (première fonction de G.P.), l'introduction du symbolique dans le corps le constitue comme lieu de la jouissance. Mais plus loin, il est à noter que cette ressource fondamentale de l'autoérotisme se centre dans la voix, plus généralement dans le phallus, fonction universelle d'équivalence, qu'on ne développera pas ici.

La voix est le centre du narcissisme primaire. Mais elle n'est pas l'opération du centrement, qui vient d'ailleurs, du rapport du sujet aux lois de la parole. C'est dans la mesure où le sujet aura été accordé à la mesure qui lui fait entendre la dit-mension d'où il dépend, que sa dispersion fondamentale se recentre en refoulement primordial. Le refoulement primordial est l'oubli amodié de la dispersion. C'est dans la mesure où, au contraire, un tel renvoi à l'Autre condition de la parole n'a pas eu lieu, que se produit une "dissociation" dans le narcissisme primaire, dont la res-

source tient à ceci : que la parole qui ramènerait/le sujet à la mesure de sa faille, rejetée, laisse reparaître dans le réel ce qui a été refusé à la mesure (hallucination, dissociation au sens de Pankow).

Mais dans le secondaire, est opéré en retour un versement du primaire. A vrai dire, la fonction secondaire n'a pas même d'autre raison, que d'être le mode d'existence du sujet à ce versement. C'est celui dont nous témoigne dans le mythe du Aha!Erlebnis, le rire de l'enfant, qui fait le signe de l'authentification de ce versement. De quoi s'agit-il là ? Quelle est la fonction centrale du narcissisme secondaire ? Elle est avant tout une fonction de limite, en tant que cette limite tient à la reconnaissance de la parole, Il apparaît que la fonction de limite inhérente au narcissisme secondaire est en fait le virement au secondaire de sa ressource primaire. Toutefois, la structure et la raison d'être de cette limite sont à élucider.

En effet la structure de la limite dans le secondaire prend un caractère spécial : elle se conjugue en la fonction du manque (4). C'est le versement du primaire dans le secondaire qui a lieu sous la forme du manque, en tant que celui-ci trouve dans le Moi idéal (l'inscription secondaire), la limite qui l'encadre. Mais par un fait de méconnaissance nécessaire qui vient redoubler l'effet du versement premier, c'est inversement le manque qui paraît donner consistance à la forme idéalisante. La structure principale de l'imaginaire est celle-ci : quelque chose manque à l'image, qui lui donne son support et sa structure d'énigme : le phallus est ailleurs. Mais il semble que ce procès de limite soit une inversion du procès effectif par lequel le Moi idéal fait encadrement du manque ,en tant que celui-ci est déjà encadrement du primaire par un versement au compte du secondaire.

Il reste à élucider la structure du manque, comme forme du virement primaire-secondaire. Pourquoi ce virement doit-il prendre une telle "forme-valeur" ?

Nous dirons : si un sujet se définit en tant qu'intervention du symbolique, comme la faille qui manque au réel, bien qu'y entrant sous

cette forme même d'un manque à sa place, l'opération du sujet dans l'inscription secondaire se métonymise dans le manque secondaire. Reste à savoir quelle est sa nécessité. Ne pourrait-on pas envisager en effet que ce manque se suffit d'insister dans le primaire ? Il n'en est rien, comme le démontre la psychose. Selon les termes d'une logique en voie de constitution, il apparaît que dans la psychose, en tant que le virement au secondaire n'a pas lieu, ou est fortement perturbé, cette difficulté du virement a pour conséquence le surgissement d'une dissociation (au sens de G.P.). L'impossibilité où le sujet se trouve de se situer dans la dit-mension de la parole fait revenir dans le réel (sous la forme de l'hallucination), l'insistance de ce qui a été rejeté. La psychose nous est donc enseignante des deux états quantiques possibles du narcissisme primaire : la dispersion dissociée (toujours partielle, et liée à un rejet (Verwerfung)), ou l'incorporation centrante du Nom-du-Père sous la forme de la voix (autrement rejetée dans le réel).

La raison d'être de cet effet de dispersion dans la dissociation, on ne l'établira pas . Qu'on veuille bien considérer cependant qu'elle ne va pas de soi; et en conséquence, qu'elle n'est en aucun cas à considérer comme une structure chaotique. Contrairement à une idée reçue, rien de moins chaotique que la psychose.

Mais ceci suffit à nous enseigner la nécessité du narcissisme secondaire : c'est en effet par son entrecroisement avec le narcissisme primaire que l'état quantique de la dispersion dissociée peut être transformé: en recentrement par incorporation. L'existence du sujet aux effets du signifiant comporte oubli. Cet oubli est la fécondité nécessaire de la parole. Il est nécessaire en tant qu'il est menacé par une absence d'oubli qui serait jet dans le Découvert. Or le Découvert est le danger : danger qu'il n'y ait somme toute, aucun lieu pour le sujet. Que le symbolique introduise, avec l'événement du sujet, l'éventualité de sa disparition, voilà l'ambiguité dernière à quoi nous sommes suspendus. C'est pourquoi l'effet du symbo-

lique peut aussi bien permettre une destruction du sujet : abolition du sujet que tout rejet signifie. Ce qui insiste comme effet de revenue dans la psychose, est la dimension de ce rejet, en tant qu'absence d'oubli. Contrairement à ce qu'on pense, le rejet n'implique pas la perte de cette mémoire qu'est l'inconscient. Il peut aussi bien être un trop de lumière issu de ce rejet. Il serait cependant inexact de dire que le "symptôme" psychotique soit purement l'effet d'un rejet. Si nous posons que le sujet garde le sens, nous serons plutôt attentif à ce qui, dans ce symptôme, calcule le lieu d'une absence radicale qu'il cherche par là à reconstruire. L'énigme devant laquelle nous sommes est celle-ci : comment se fait-il que seule l'intervention de l'Autre réel, permette que ce calcul prenne sa portée d'événement de parole ? Doit-on dire que l'essentiel de l'intervention thérapeutique consisterait en cela : qu'advienne la parole , le reste y étant effet de cet cette opération ?

Au moins ceci est sûr : la forme-valeur du manque que le narcissisme primaire prend dans le secondaire est nécessitée par la différance dans l'oubli que doit prendre le sujet en tant qu'il existe à la parole. C'est sous cette condition seulement que la dispersion éventuelle du narcissisme primaire peut être résolue, en incorporation.

o°o

Cette situation brève de l'économie des deux narcissismes nous a permis de dégager les fonctions de l'image du corps selon G.P.. Mais ce travail peut être poursuivi, et on l'esquissera .

La théorie kleinienne des positions est en effet homologue à celle de G.P., à certains égards plus faible (elle ne permet pas de situer la forclusion), à d'autres plus développée (elle situe mieux la dialectique intrasubjective des objets partiels ou supposés totaux).

Nous poserons par hypothèse que la position paranoïde-schizoïde est l'équivalent structural de la première fonction de G.P., tandis que la position dépressive est centrée autour de sa seconde fonction. Développer le système de ces correspondances serait trop long et exigerait qu'on en passe par l'économie du signifiant qu'on a esquissée plus haut.

On se satisfera de quelques remarques. D'une part il est à noter que chacune des positions de Klein est en fait constituée par un couple de termes : schizoïde-paranoïde et dépressif-maniaque. Il est important de souligner la raison structurale de ce couplage. Elle est fort simple à établir si on procède des effets du signifiant : consistant en la mise en travail de la faille de l'être parlant et de sa suppléance signifiante. Le terme de schizoïde désigne l'effet de faille du signifiant dans la position première : le fait que l'être parlant ne peut que ressurgir puisqu'effet du symbolique. Par contre le terme paranoïde de cette position désigne l'effet de suppléance signifiante où cet effet de faille trouve ressource à être différé. De même le terme dépressif de la position seconde est l'équivalent de la faille de l'être parlant, sur quoi s'engrène la suppléance maniaque. Que ces deux positions soient insuffisantes à situer l'opération du sujet, en témoigne cependant la nécessité où est M.K. de poser l'existence d'un procès de réparation de l'objet comme mode de dépassement de la position seconde. D'où se démontre l'intérêt de formuler les problèmes de ces positions en termes de symbolique puisque l'effet de la parole se situe plus adéquatement en termes de fonctions de l'image du corps.

o°o

Il sera alors aisé de reconnaître dans la théorie deleuzienne des synthèses une reprise mais sur un autre mode, dans une autre perspective, des théories de Klein et Pankow (5). Au niveau de l'Anti-Oedipe les synthèses deux et trois sont l'équivalent des fonctions de Pankow, ou des positions

de Klein. La première synthèse n'étant que la postulation mythique dans un style vraiment freudien, du soubassement pulsionnel intensif des "machines désirantes" : supposition de pulsions partielles fonctionnant pour soi et non pour autre chose dont les synthèses deux et trois permettraient, dans un ordre d'enchaînement génétique (et non plus structural), de constituer une généalogie de la morale : corps sans organes du narcissisme primaire; sujet et jouissance du narcissisme secondaire.

NOTES

(I) Séminaire XXI surtout. On peut y reconnaître une thèse pythagoricienne, déjà travaillée par Platon dans le Gorgias, sur les trois genres de vie.

(2) Séminaire X, séance 3, p.23.

(3) Remarque que je prends à Marie-Claude Laporte-Thomas, d'une discussion.

(4) Remarque issue du Séminaire X de J.Lacan, séances 3 à IO principalement. Cf. aussi Séminaire I, passim.

(5) Cf. surtout Logique du Sens, et Anti-Oedipe, Chapitre 2.

GEROME TAILLANDIER

TRALALÁ

Très mauvais.
8/81

AVANT-PROPOS

L'auteur, travaillant dans le champ de la psychologie clinique.

Il a cru pouvoir présenter à la lecture ici-même, ce texte, combien étranger à la danse, par ce que son écriture ~~a toutefois de dansant~~. Que ce texte soit en effet ~~ironique~~, est à la vérité chose rare pour l'auteur. Pourquoi se l'est-il permis ? ~~Il~~ a semblé qu'il n'était pas insensé de souligner une dimension comique du rapport au désir, en tant que ce rapport implique la danse, voire le mime : convergence ~~de~~ longtemps ~~entredite~~ par Mallarmé.

Qu'est-ce que danser ? En première approche, c'est, "en une armature qui n'est d'aucune femme en particulier, d'où instable, à travers le voile de généralité", mimer la difficulté centrale d'être jeté là, comme corps.

Que ce corps soit destin, ne fait pas référence à une quelconque faiblesse intime, propre aux femmes : seulement métaphorisent-elles ainsi une faille plus radicale dont elles sans doute sont avant tout, sujet; dans le corps, quelque chose les transfixe qui déjà mime le destin. Aussi bien la danse restitue au comique ce destin, soit le rend assumable en le différant sur la scène, comme question indéfinie travaillée de la danseuse. Ainsi que l'ironie de ce texte ne blesse, elle qui porte le comique sur la scène : cette ironie ne fait que dire, mais d'un autre point, celui du spectateur peut-être, ce qui fait une difficulté commune, devant laquelle on s'est arrêté ici.

Publié partiellement dans "Empreintes".

"Il aime beaucoup le confessionnal et passionnément la direction des femmes jusqu'au point de donner des soupçons à quelques maris."

I- A QUOI REVE UNE JEUNE FILLE.

D'où procède la souffrance de l'hystérique ? Simplement de ceci, qu'elle a été séduite. Le sexuel, pour ainsi nommer la chose, -mais est-ce là un nom autre que sensé-, le sexuel a pour elle fait effraction, Bahnung, de manière qu'elle en fût effrayée, toute frayée dans son primaire. Toute ef-freudée peut-être même. Ah! ne poussons pas jusqu'à dire qu'elle en jouit, à Freud ne plaise: il est clair que Freud y voyant jouissance, ne sait pas encore ce qu'il dit. Il nous faudra plus loin nous demander en quoi le tramma est porteur de jouissance, s'il l'est. De quelle jouissance exces-sive s'agit-il là, pour qu'elle ne puisse être dite que souffrance ?

Pour l'instant interrogeons la suite de la fiction freudienne du montage de l'appareil psychique.

Une jeune fille, séduite. Arrachée à son statut de jeune fille. Le préservant de ce fait fermement, sur le mode de se soustraire désormais à la légalisation du désir. Qu'est-ceci ? Mais qui donc d'abord a séduit, et qu'est-ce que la séduction ?

Une chose est sûre, marque de certitude: le Séducteur, c'est le père. Le père dit Freud, frayant sa Neurotica, est le promoteur de la névrose. Il l'est à ce titre, que dans un premier mensonge, il est dit avoir séduit l'enfant. Le père excessivement arrachant à l'oubli ce qu'il lui appartient pourtant d'endormir, a outrepassé les limites de son rôle: il a fait acte d'un geste de séduction. Comment l'enfant n'y répondrait-elle pas par l'effroi, ce qui l'arrache au silence, et disant non de son symptôme, à une telle surrection de l'en-trop.

Mais pas si vite! Quant au père, laissons-le dormir un instant encore, pour nous interroger plutôt sur la raison de l'effroi. Qu'est-ce qui, dans la séduction, effraie ?

Demandons-nous quel abord une femme a du sexuel, sans enquérir plus sur la structure. Qu'une femme ait accès au sexuel par la fonction phallique, voilà l'inexplicable. Une double raison est ici appelée, qui justifie son effroi, puisque d'une part cette fonction la destine au champ de la parole, mais que d'autre part ce forçage ne l'opère qu'en contradiction

avec son statut, dont on ne voit somme toute pas ce qui la destinerait à un tel registre.

De cette difficulté une femme fait l'épreuve dans la figure de la Jeune Fille, pour elle lieu de quelque chose à quoi il lui faut tout autant échapper, ...(pour l'heure une suite fait défaut).

. . . .

A quoi rêve une jeune fille ? Au Séducteur. Mais au séducteur que donne-t-elle, ou plutôt, que veut-elle donner ? Elle ne peut lui donner que ce qu'elle a: soit ce par quoi elle entre dans un registre d'idéalisation d'elle-même où elle s'offre comme aimable: par exemple ses oeuvres, par exemple ses écrits, par exemple tout ce qui la fait entrer dans un registre d'égalité au séducteur dont elle se m'aime.

Est-ce bien là pourtant ce qu'elle veut vraiment -et de lui qu'attend-elle ? En espère-t-elled'en être séduite ? Nous venons de le voir, la chose ne va pas de soi. Dire qu'elle veut et ne veut pas, est encore littérature, si on ne dit pas ce qui est en jeu de la structure dans cette balance.

Que peut-on attendre d'un séducteur ? Évidemment, encore qu'à fonder en raison, de lui, on ne saurait rien attendre. La séduction implique tromperie, pour autant qu'elle se maintient dans un registre qui est refus d'un gage à céder.

En sorte que la jeune fille autant séductrice que séduite, est, dans cet échange de m'aimetés, profondément trompée, et que le refus où elle se maintient, d'en venir aux arguments les plus consistants: son corps à offrir, faute d'être forcée contre son gré, la force doublement, par le viol de sa personne que le séducteur réalise, en ne la réalisant pas comme désirante.

Bien entendu, une raison s'abrite ici, qui est ce que la jeune fille ne veut pas, mais désire, et qui est le forçage même de son désir, qui justement la rendrait désirante. Que le désir ne puisse s'avouer que par le biais d'un forçage, désigne non pas seulement le point d'intersection de plus d'un fantasme, mais surtout de ce fait de structure: que dans le désir, le sujet advient comme abject. D'où la nécessité que le désir n'advienne que comme effet d'une marque, réputée forçage.

Nous voyons que la séduction est viol en ce au moins qu'elle ne force pas au désir. Que veut donc la jeune fille ? Rien d'autre que ceci: d'être forcée <u>comme</u> désir, à se reconnaître comme désirante dans ce forçage même. Car là est le paradoxe, que c'est le forçage du désir qui enfin, la soustrairait au viol. Par une nécessité dont il conviendra de rendre compte, l'assujettissement au désir comme sexuel, est vécu sur le mode d'un forçage,

qui seul pourtant peut soustraire à un autre viol. Dirons-nous ce qui se devine, que ce viol primordial que le désir résout, est la relation ravageante à l'Autre maternel ?

Mais vraiment ce que la jeune fille souhaite, est-ce bien tout-à-fait cela ? Nous venons de le voir, l'antinomie profonde de son désir et de ce qu'elle veut, nous indique une difficulté qu'il ne faut pas faire tourner court.

Dans quelle position l'homme en tant que suscité à cette place d'une séduction insoutenable, se trouve-t-il mis ? A la vérité, il résulte de la structure que sa place est intenable, et de quelque façon, insatisfaisante au possible. Bref la position de l'homme ne pourra être que source d'une insatisfaction du désir, qui donne le mode féminin de son aporie.

Qu'en effet l'homme force la jeune fille, ce n'est certes pas ce qu'elle veut. Est-ce même ce qu'elle désire ? Qu'un homme y réponde, que fait-il, sinon de tenter de la satisfaire ? Ah! que ne conçoit-il que la satisfaisant ainsi, il manque à ce qu'on attend de lui: qu'une telle ombre vienne de lui mais rien d'autre, car quelle réponse serait adéquate à un tel voeu ? Bref le désir ne peut que rester insatisfait, son statut sans doute le plus juste, et la manière dont l'homme y convient, nécessairement inadéquate, puisque vouée à une alternative entre séduction et forçage, qui ne peut que laisser ouvert ce qu'elle ne résout pas: le désir lui-même.

Ce que nous venons de tramer en fiction, qui n'y reconnaîtrait la dialectique de la demande et du désir, en tant qu'il est appelé que celui-ci soit sexuel s'il doit être légalisé ? Qu'une femme demande: de toute façon à côté. Son désir est ailleurs: dans cette ombre de forçage qu'elle ne demande pas, et ne reçoit que comme contresens, de l'homme. Celui-ci n'entre dans sa castration qu'au point où la réponse qu'il donne est juste assez inadéquate pour être opérante du désir, insatisfiable.

2- LE DESIR DANS SON ALTERNATIVE.

Partons de ce simple que nous enseigne Lacan. La femme nous dit-il, mais en spécifiant que la chose vaut aussi bien pour l'homme, restant tû ce en quoi elle constitue une métaphore plus adéquate de la chose, -la femme a à choisir de renoncer à son désir ou à son objet. De plus il faut ajouter que l'objet est dit être le père. A suivre simplement cet énoncé, nous y reconnaissons une version élémentaire de l'Oedipe. Ceci pourtant ne nous satisfait pas, et nous devons suivre le fil de cette dialectique. Pourquoi un choix devrait-il se faire entre désir et objet; au nom de quelle loi ? Le

scandale que cette formule suscite, qu'il ne nous saisisse.pas. Avançons patiemment.

Pourquoi une femme, en tant qu'elle refuserait de renoncer à son objet, devrait-elle renoncer à son désir ? La formule fait énigme. Elle est pourtant simple. Que le père soit érigé dans un amour tel que rien ne le destitue, que peut-il résulter de ceci, sinon qu'aucun homme ne pourra venir à cette place, au titre d'objet adéquat au désir. Ce qui dans le refus de renoncer à l'objet , est inhibant quant au désir, ne tient qu'à ceci: que le désir, porté par le refus de renoncer, à une puissance trop haute, ne peut que laisser une femme tout à fait insatisfaite quant à l'homme qui se proposerait d'y satisfaire. Il apparaît ce que la formule dissimulait: c'est que ce n'est pas de renoncer au désir qui provoque le choix, mais que c'est le refus d'y renoncer, et particulièrement dans l'amour du père, qui cause son insatisfaction à tout objet: aucun n'étant de taille à s'adégaliser au père.

Par là le second terme du choix paraît plus clair. Que signifie que le choix du désir le satisfasse, sous la condition de renoncer à l'objet (le père) ? Ici s'introduit la question difficile, qui est de donner un sens à ce concept de la satisfaction du désir. On ne veut avancer sur ce point que le juste nécessaire.

Disons sans plus que la satisfaction serait un refoulement réussi. Il doit paraître alors que rien de tel n'a d'existence, ce qui n'autorise pourtant pas à renoncer à ce concept. Comment dans ces conditions, le maintenir adéquat ? Un refoulement réussi, que serait-ce ? Pourquoi le refoulé ne peut-il que faire retour ? La réponse est simple : parce que ce qui de l'être parlant, n'est passible d'aucun oubli, assavoir son statut d'exsistance au désir, ne peut que revenir à la mémoire dans le désir. Qu'est-ce que le désir, sinon ce par quoi le sujet revient à sa cause de rejet, ce où la menace de sa disparition dans le Rien, n'en est pas moins de quelque façon différée dans la parole, sous les espèces du signifiant phallus ? Le phallus en tant qu'il est éminemment comique, ne veut dire que ceci : Que l'être parlant a ressource dans la parole à son statut de rejet. Et le désir désigne le lieu où de quelque façon, cet arrimage à la parole vacille juste assez, pour qu'il y ait jouissance de l'horizon de dispersion à quoi la parole supplée.

Dans ces conditions le concept d'un désir satisfait est aussi intenable que nécessaire: la satisfaction du désir est la reprise dans l'oubli de la parole et des effets du signifiant, de ce risque de la perte où véritablement le sujet existe.

Un nom y suffira: la castration, nom propre de cette satisfaction

du désir, dans son paradoxe. Alors la satisfiabilité du désir prend son sens véridique : ce n'est pas qu'en elle le désir s'éteigne, mais simplement que la reprise que l'être parlant fait, dans le rire et l'oubli, de son statut de perte, le porte à nouveau un pas au-delà dans l'exsistence.

Ainsi le choix du désir plutôt que de l'objet prend sens: c'est dans la mesure où une femme peut trouver dans la ligne de la satisfaction que représente à l'occasion le désir d'enfant, ce qui convient avec le statut d'oubli du désir, que la différance est faite de ce qu'elle pourrait aussi bien refuser d'oublier, dans l'amour du père. Mais c'est justement de soutenir le désir du père qui l'arrache à l'oubli, et qui, provoquant le retour du refoulé, le constitue dans l'insatisfaction d'où son desir devient insoutenable.

Alors, nous pouvons avec Lacan, renouveler le sens de ce que veut dire le refus de renoncer à l'objet. Quel sens pour tout dire, nous faut-il donner au renoncement au désir qui s'ensuiv<u>rait</u> ?

Ce que nous saisissons, c'est que le refus de renoncer à l'objet, loin d'être renonciation au désir, l'éternise en le relevant. Ce à quoi il est renoncé, ce n'est qu'à la satisfaction que sa légalisation emporte. Et nous pouvons par là faire un pas de plus, et interroger la dialectique du retour qui se met en place dans cette position. Si le sujet -une femme ici en cause-, refuse de renoncer à son désir en tant qu'insatisfiable, ceci ne nous indique-t-il pas la ressource de l'hystérique, en tant qu'elle s'engage dans un tel refus ? Qu'est-ce qui la satisfait, sinon de faire, par ce refus, la place de ce qui reste en travers dans le désir ? Le désir a cette particularité, de faire ressurgir le lieu de ce que le sujet refuse, en tant qu'il <u>a été</u> lui-même refusé. Ce qui reste en travers du désir, le symptôme, le refus, l'Autre jouissance, cela, dans le mouvement du refus de renoncer, se rappelle au dire, comme ce que le sujet dit être son lieu propre: la déperdition qui le soustrait à la satisfaction. C'est là le point fondamental par où une femme proteste de son être à la légalisation du désir dans la fonction phallique.

Il apparaît que le refus de renoncer au père conditionne l'accès au désir dans sa pointe, soit dans ce en quoi il se refuse à la reconnaissance : désir non pas tant renoncé, que poussé au point où il s'abolirait pour un peu comme désir, d'être éternisé.

Nous voyons par quelle voie de paradoxe l'homosexuelle -s'il y a une homosexualité féminine- , procède pour atteindre à la jouissance de l'Hétéros. Si nous soutenons qu'est hétérosexuel quiconque aime les femmes quel que soit son sexe, il est clair que "l'homosexuelle", en tant qu'elle ne renonce pas au père, atteint à l'Hétéros par ce détour d'en accentuer la

faille dans son refus. Bref elle retrouve l'Hétéros dans son vif, soit en tant qu'il échappe au désir satisfiable, par la voie de l'excès qui réside dans le refus de renoncer au père.

L'hystérique à cet égard, pour autant qu'elle se garde de cet excès dans ses effets idéalisants, vise mieux, -sur le même mode. Elle se satisfait ,ou plutôt se maintient comme désirante, de réduire l'homme à l'Au-moins-un de son refus de renoncer au père. Mais pour autant qu'elle ne porte pas à l'excès l'amour du père dans ce qu'il a d'épatant, elle touche sur un mode moins méconnaissant à ce qui la concerne dans ce détour: ce qu'elle est en tant que sujet rejeté du désir, ce qui la fait égarée dans son énamoration: ce qu'elle métaphorise dans l'Autre femme vers quoi elle dirige sa question. Cette question est celle qui est en jeu dans son refus de renoncer au père comme voie vers le refus de renoncer où elle joue sa parole. Ce qu'elle dit de l'ininscriptible de son désir, ne vise pas le père, mais, par son détour, ce qu'elle est en tant que femme, non inscriptible, par le détour de l'Autre femme. L'Autre femme est érigée sous le regard de l'Au-moins-un, à la métaphore du désir de désir, soit de la zone de Versagung où elle introduit la question de la Verwerfung de son être dans le signifiant.

o°o

Quant au choix que nous venons ainsi d'énoncer, devons-nous tenir qu'il soit bien l'enjeu que joue le sujet ? Le sujet choisit-il ? On a l'habitude de penser qu'il n'en est rien, et que l'on est choisi. Faut-il penser que l'analyse procède d'une logique du choix ? Ou au contraire est-ce un terme à exclure de son horizon. A la vérité la question suppose une autre interrogation, sur la ressource du choix comme tel.

D'où procède une logique du choix ? En choisissant le père, en refusant de renoncer au père, que fait l'hystérique ? Choisit-elle le père ? Le problème est autre: la logique du choix, c'est la logique du père. Il est identique de parler de choix, et de poser que l'enjeu du choix serait le père pris comme objet. La logique du père, est logique du choix : le refus de renoncer trouve son inscription dans ce qu'il présuppose: le choix du père. C'est dire que le soubassement de la logique du choix est celle de la renonciation et du refus. Mais de même cette logique est identiquement celle du père. Le père en tant que retranché, est le signe simple de l'abolition négativante. La logique de la renonciation procède d'une telle abolition, qu'elle ne fait que mettre en place, et où elle trouve sa condition. Elle est adéquate au symptôme de l'hystérique dans la mesure seulement où celui-ci est effectué en sorte de s'inscrire dans cette logique. Mais ce qui con-

ditionne ce choix est d'une autre nature; bref la logique du choix est effectuée à partir d'autre chose qui n'est pas choix, mais détermination.

J'ouvre alors la question de savoir pourquoi il est possible de formuler comme alternative ce qui n'est l'objet d'aucun choix ? Que signifie la relève négativante d'où insiste le refus de renoncer ?

A la réflexion, Kierkegaard <u>savait</u> l'inadéquation du saut alternatif, comme le montre le fait qu'il ente l'alternative dans le religieux (le père), qui ne fait pas l'objet d'un choix. Alors pourquoi l'alternative ? Ne serait-elle que le saut dansant qui permet de donner à voir le point d'où le choix est déterminé ? Ou quoi d'autre ? On ne le dénouera pas encore. Tenons toutefois que ce terme du refus de renoncer qui conditionne notre ex-position est à interroger, ce que nous ne ferons pas encore.

~~Publié in Comptes 3 abrégé de [illegible] séminaire.~~ Mais distribué aussi <u>avec</u>, auprès de qq'uns.
Extrait du D.34.
~~[illegible] ! 6/78~~,

GEROME TAILLANDIER

Publié in Empreintes n°4.

"MIMIQUE"

Mimique ce titre ambigu de Mallarmé, saurons-nous y répondre aussi, que d'autres ont repris avant, en le remarquant. A quelle sorte d'ambiguité voulons-nous nous introduire ? Quel travail de destitution de nous-même engageons-nous. Par la mimique nous quittons l'imitation, l'identification, pour entrer où ? Le Mime n'imite pas. Peut-être ce ne-pas est-il encore trop déterminé par ce qu'il contrarie, pour rendre compte de cet espace nouveau. Aussi quelques approches sans plus.

oOo

Absence de voix du mime. Automate tenu par quels fils ? Le mime pâle se décompose, décompose, dépouille vide de quelle présence retirée, corps sans âme, où tout s'est perdu de l'harmonie de l'âme.

Le mime entre dans un espace imaginaire où il n'y a plus que geste, et nul acte, raréfié à l'extrême sous la lumière du vide. Absence de corps du mime, ce qui était plein devient vide. Le mime absent, s'absente, renvoie à l'absence. Il donne à l'objet une présence dérisoire, donne présence à l'objet absent, pour la lui retirer du même geste.

Quel est donc l'objet lointain qui ruine tout présent, lequel en perd sens ? Quelle assomption peu jubilatoire le mime joue-t-il ? Pourquoi la présence de cette absence est-elle si ruineuse du présent.

oOo

Le mime devient l'image, mais de quoi ? L'image devient indépendante, à la différence du jeu du miroir; elle devient libre. Le mime ne spécule pas, mais libère l'image, d'autres l'ont dit avant nous. Par où l'image le frappe-t-elle ? Dans le psychosomatique. Le noeud psychosomatique, la maladie du même nom, est le lieu de l'image libre et qui échappe à la spéculation. C'est pourquoi elle résiste à tout traitement qui la voudrait spécularisser. Aussi bien la maladie psychosomatique, la duplication sans imitation, est-elle non-spéculaire. Le mime, ce grand malade. Le malade, ce mime de quelle généalogie qui vient librement le frapper ?

oOo

o0o

Peu de mouvements, gestes raréfiés, lents, cassés et pourtant bien dessinés; trop bien dessinés. Quoi donc abrite cette lenteur ? Elle précède le mouvement qui va avoir lieu, suscite une ambiance de déjà-vu, dans le temps qui a lieu entre les gestes. Qu'est-ce qui revient dans cette absence que le geste propose dans sa lenteur ?

Avant d'accomplir même le mouvement, c'était là en négatif dans sa lenteur même. Pourtant il y a surprise. Etrangeté et familiarité viennent se nouer. Le geste qui anticipe le geste déroute pourtant. Si proche statut de l'hallucination. Mouvements lents et brisés de la psychose. Absence de mimique du malade, mimique figée et trop expressive sans aucune adresse. De même de toute évidence le mime ne s'adresse pas à nous, dédie ses gestes au vide. Lui devenu machine qui mime l'homme qu'il n'est plus. Mais a-t-il jamais été un homme ? Il devient le jouet qu'on aima petit. Dernier soubressaut de la poupée mécanique où l'enfant s'arrêta, il le répète, pas tant fasciné qu'interrogateur : que suis-je machine, jouet, qui me tient, qui ne me mène jamais qu'à de tels sauts, après quels empressements ?

Quel ange blafard remonte le ressort, derrière soi . Nous anticipe sur ce qui va arriver, nous précède, abolit l'acte, fait place au geste.

o0o

L'enveloppe se plie, se déplie, vide. Qu'est-ce qui se reconnaît dans le mime ? S'identifie-t-il ? Au plus il s'identifie à ce qui n'est pas. Stratifications infinies de sens, équivocités, plus de représentations. Quel message ? S'il le transporte, il n'a plus de sens, il l'interprète : le produit, le joue, mais sans aucun sens pour quiconque et surtout pas pour soi. Le mime ne propose ni interprétation ni message. Il communique mais ne s'adresse à personne. Il y a bien un regard supposé, mais il n'est de personne. Le spectateur n'est pas quelqu'un, est invité à laisser sa personne au vestiaire. Quoi donc est créé, si ce n'est une situation. Plus de sens, mais absence de chacun.

Absence de sens, le travail du mime se vider. Devenir une peau tout juste bonne au pli, au dépliement. Le mime travaille le masque en sorte de s'identifier à sa neutralité. Ainsi s'identifiant au masque, le mime ne fait jamais qu'être vide un peu plus, plus proche de la cassure de l'automate.

Nous trouvons ainsi le travail qu'accomplit le mime. Si le mime n'imite, que peut représenter la mimique ? La mimique ne "mime" rien. Le mime laisse ouvert quelque chose qui ne renvoie au sens qu'en tant qu'il le destitue.

Le mime n'opère qu'une surface. Il disparaît au profit de l'espace qu'il crée par son geste. Il crée un lieu, où cependant il n'est pas, auquel il échappe. Ambiguité de ce n'être-pas : serait-ce qu'il est ailleurs et qu'il y a encore du vivant ? Oui, mais alors pourquoi créer un espace si vide de tout vivant. Dans cet espace qu'il crée, il appelle le vide qui au fond, fait son malaise. Mais n'est-ce pas encore beaucoup supposer que de penser qu'il se situe comme malaise ? A quelle sorte de neutralité de sa personne humble le mime se dévoue-t-il ? Pourquoi doit-il créer ce neutre, ce lieu d'absence où seulement opère son geste et que son geste opère. C'est le lien de cet espace à l'opération du geste, qui reste question ouverte.

oOo

Ce texte, fruit d'une discussion au Service 9 de l'Hôpital Psychiatrique de Villejuif, dans une réunion de travail qui a lieu le Jeudi. J'ai essayé en l'écrivant de m'absenter autant que possible de ce que d'autres ont dit, pour les rendre présents.

oOo

A lire : G.Deleuze, Logique du Sens.
J.Derrida, La Double Séance.
J.Guir, études diverses sur le psychosomatique.
J.D.Nasio, L'Inconscient A Venir (à paraître).
J.C.Milner, L'Amour de la Langue.
